Ueber den individuellen Beweis

für die

Freiheit des Willens.

Ein kritischer Beitrag zur Selbsterkenntniß

von

Dr. Otto Liebmann.

Stuttgart.
Carl Schober's Verlag.
1866.

Schnellpressendruck von Sailer und Mollenkopf in Stuttgart.

Inhalt.

Vorwort.

Für diejenigen Leser, welche eine frühere Abhandlung des Verfassers kennen und sich daran erinnern sollten, daß dort die Behandlung eines anderartigen Gegenstandes, als des vorliegenden, in Aussicht gestellt war, sei bemerkt, daß jener Vorsatz durch diese Zwischenarbeit nicht verändert, sondern höchstens seine Ausführung unterbrochen und deren Abschluß weiter hinausgeschoben ist. Uebrigens wird man finden, daß die nachstehende Untersuchung keineswegs soweit von jener früheren abseits liegt, als es wohl scheinen mag, wenn man nur das Titelblatt ansieht.

Was den Gegenstand selbst anlangt, so sei ausdrücklich bemerkt, daß der Verfasser hier nicht sein letztes, sondern vielmehr sein erstes Wort in der Sache spricht, da seine philosophischen Bestrebungen durchaus flüssig, von der Erstarrung in einer festen Form entfernt sind. Fragt man aber — und diese Frage ist gerechtfertigt — warum er dann nicht lieber seine Meinung noch zurückgehalten und diese Blätter im Pulte liegen gelassen habe, so diene als Antwort der einfache Hinweis auf den dritten Abschnitt. Die Veröffentlichung desselben schon jetzt schien ihm nicht übel angebracht zu sein; und diese zieht denn erklärlicher Weise auch die der übrigen Abschnitte mit sich.

Damit ist zugleich angedeutet, weshalb die Kritik gerade nur einer einzigen unter den neueren Behandlungen des Gegenstandes gegeben, von den übrigen aber fast gänzlich geschwiegen ist. Der Gegensatz schärft; und wo nicht hole Logomachieen die Luft erschüttern, sondern die innersten, ernsten Meinungen sich reiben, da sprühen die Irrthümer als verlöschende Funken

hinweg, und die stählerne Ueberzeugung tritt blankgeschliffen zu Tage.

Daß unter Anderem Vieles über die Sache wiedergesagt ist, nicht allein, was Andere schon gesagt haben, sondern was längst schon Jeder weiß, wird man nicht auffallend finden, wenn man bedenkt, daß die Gegenwart immer mit den Gedanken der Vergangenheit operirt, wie die Sprache mit den Wörtern und dem Alphabet: Die Bestandtheile sind gegeben; neue Combinationen sind möglich.

Still und abgelegen von dem großen Kampfe der Zeit und dem Ringen der Wissenschaft, ist der Ort, den wir hier betreten. Seine Stellung zu jenem Kampfe und diesem Ringen darzulegen, wird der Verfasser noch immer früh genug Gelegenheit finden.

Im Uebrigen ist er dabei stehen geblieben, daß Klarheit und Deutlichkeit der Sprache, welche die der Gedanken stets anzeigt, wenn nicht ein Kriterion, so doch ein zweckmäßiges zugleich und würdiges Epagogikon der Wahrheit ist.

Tübingen, den 14ten Mai 1866.

Der Verfasser.

Ueber den individuellen Beweis

für die

Freiheit des Willens.

Πολλὰ τὰ δεινὰ, κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.
Sophocl. Antigone, 332.

Der Mensch wäre nicht der Vornehmste auf der Erde, wenn er nicht zu vornehm für sie wäre.
Goethes Maxim. u. Reflex. 2. Abth.

Jedes Philosophem soll sein: ein auf triftige und zwingende Vernunftgründe gestützter allgemeiner Satz, aus welchem eine Reihe von gegebenen Thatsachen sich erklären und ableiten läßt.

Die Gültigkeit eines Philosophems hängt also von Zweierlei ab, nämlich von der Begründung seines Inhalts und der Erfüllung seines Zweckes. Seinen Zweck wird es erfüllen, wenn die in Betracht gezogenen Thatsachen sich wirklich aus ihm erklären lassen; sein Inhalt wird begründet sein, wenn die Argumente, auf denen es ruht, logisch richtig sind. Ist dieses Beides der Fall, so werden wir das Philosophem acceptiren; denn einem Satze, der durch richtiges Denken gefunden, also begrifflich möglich ist, und aus welchem eine empirisch gegebene Thatsache mit Nothwendigkeit folgt, kommt apodiktische Gültigkeit zu. Ungültig aber und zu verwerfen ist ein Philosophem nicht nur dann, wenn weder die zu erklärenden Thatsachen aus ihm folgen, noch seine Begründung stichhaltig ist, sondern schon, wenn entweder das Eine, oder das Andere der Fall ist.

Demnach kommt es bei der Aufstellung eines Philosophems auf Dreierlei an. Nämlich:

Erstens auf die Darlegung der Thatsachen,

Zweitens auf die Auffindung des Erklärungsgrundes,

Drittens auf die Erklärung der Thatsachen aus dem Erklärungsgrunde.

Bei der **Kritik** aber wird es sich um die Beantwortung zweier Fragen handeln, nämlich: Sind die Thatsachen durch das vorliegende Philosophem erklärt? und: Ist es selbst logisch unantastbar?

Diese Sätze genügen vollkommen, um uns für die folgende Untersuchung zu orientiren.

Erster Abschnitt.

Ueber die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins.

Ἔστι δ' ἡμῖν πρῶτον δῆλα καὶ σαφῆ τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον.

Aristoteles; Phys. I, 1.

Der Lebenslauf jedes beseelten Geschöpfes (animal) besteht in einer Reihe von Acten oder Bewegungen, äußeren oder physischen, und inneren oder psychischen. Alle beseelten Geschöpfe aber zerfallen in vernunftlose und vernünftige, von denen die ersteren, auf das anschauliche Vorstellen beschränkt, nur ein Bewußtsein des Vorgestellten (Perception), die letzteren hingegen, außerdem noch des abstracten Vorstellens fähig, ein Bewußtsein des Vorstellens (Apperception) besitzen. *) Jenes sind die Thiere, dieses die Menschen. Nun hängt erfahrungsmäßig jeder Act und jede Handlung eines beseelten Geschöpfes durchgängig mit dem Vorstellen zusammen; daher macht man mit Recht einen scharfen Unterschied zwischen den vernunftlosen Acten des Thieres und den Handlungen des vernünftigen Menschen. Und gleichwie dem

*) Leibnitz, der jene termini zuerst für diese Begriffe aufgestellt und klar entgegengesetzt, wenn auch nicht immer klar gebraucht hat, sagt darüber: Il est bon de faire distinction entre la Perception qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception qui est la Conscience, ou la connoissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donnée à toutes les ames, ni toujours à la même ame. Principes de la Nat. et de la Grace. 4. Der oft besprochene dunkle Ausdruck des Spinoza „idea ideae corporis" scheint mir nichts Anderes bedeuten zu sollen, als: „Bewußtsein des Vorstellens" oder „Bewußtsein des Bewußtseins äußerer Dinge", also Apperception.

Menschen mit dem Thiere das anschauliche Vorstellen, das Bewußtsein des Vorgestellten, gemeinsam, das abstracte Vorstellen aber, das Bewußtsein des Vorstellens, zum Unterschiede von jenem eigenthümlich ist, so theilt er mit ihm die Befähigung zum vernunftlosen Thun, während er die zum vernünftigen vor ihm voraus hat.

Insofern der Mensch sich seines Handelns sowohl vor, wie während, wie nach der That bewußt ist, liegen in ihm die Bedingungen zu Dem, was wir „sittliches Bewußtsein" nennen. Und gerade mit diesem haben wir uns zu beschäftigen.

Dieses sittliche Bewußtsein hat, obgleich man es weder sehen noch betasten, weder hören noch schmecken, sondern eben nur haben kann, seit Menschen denken einer Reihe von trefflichen Männern für einen der wichtigsten und interessantesten Gegenstände menschlichen Nachdenkens gegolten; für so wichtig und interessant, daß unter den Alten Platon in ihm das Mittel sah, den Göttern ähnlich zu werden *), und unter den Neueren Kant nur einen Hauptpunkt desselben dem Anblicke des unermeßlichen, gestirnten Himmels, dem Erhabensten von Alledem, was wir sinnlich wahrnehmen, als ebenbürtig an die Seite stellte. **) Zugleich aber — und dies ist ein Grund jenes philosophischen Interesses mit — enthält es eines der schwierigsten und verwickeltsten von allen den Problemen, an denen sich der menschliche Verstand versucht hat; so schwierig, daß die Anstrengungen der ausgezeichnetsten Denker es bis auf den heutigen Tag noch nicht genügend zu lösen vermocht haben. Es bietet uns eine Reihe von Thatsachen, die sich unserem inneren Blick und Gefühl in allen möglichen Lagen des Lebens, in Nöthen und Freuden, im Ernst und Scherz, im höchsten Affect und in der tiefsten Seelenruhe aufdrängen, den unverkennbarsten Einfluß auf all unser Denken und Handeln aus-

*) Platon. Theaetet. 176.

**) Kants Kritik der prakt. Vernunft, Beschluß.

üben, und die daher jeder Mensch, vom Südseeinsulaner bis zum feingebildeten Europäer, sehr genau kennt, die er aber sich so wenig zu erklären vermag, daß er durch sie auf den Glauben an eine nicht wahrnehmbare, übersinnliche Macht und Vorsehung hingeleitet werden kann. Diese Unerklärlichkeit jener Thatsachen beruht zunächst darauf, daß sie, als Objecte nur des inneren Sinnes, durchaus nichts räumlich Faßbares sind, sondern allein im Flusse der Zeit sich offenbaren, dergestalt, daß wir sie nie festhalten, fixiren und vor uns hinstellen, sondern nur in der Erinnerung uns vergegenwärtigen können; dann aber hauptsächlich darauf, daß zwischen ihnen ohne Zweifel ein innerer Zusammenhang stattfindet, oder daß sie aus einem gemeinsamen, tiefer liegenden Grunde entspringen, welchen selbst jedoch wir in keiner Erfahrung aufzufinden vermögen. Wir wollen uns nun diese Thatsachen des sittlichen Bewußtseins in's Gedächtniß rufen, wobei es, um die in der Sache selbst liegenden Schwierigkeiten nicht durch formale zu vermehren, gerathen sein wird, uns möglichst verständlich auszudrücken, also vor Allem nur allgemein übliche und von der Sprache recipirte Worte zu gebrauchen.

Solange der Mensch lebt, bewegt er sich, und zwar (wie jedes organische Wesen) nicht bloß auf Ursachen, die außer ihm zu suchen sind, sondern hauptsächlich auf in ihm liegende; nicht aber hat er während seines ganzen Lebens Bewußtsein von sich selbst und den äußeren Dingen; denn, abgesehen von der bewußtlosen Zeit des entstehenden Kindes und dem Marasmus des hinschwindenden Greises, wird auch bei dem in voller Blühte stehenden Menschen das Bewußtsein durch tiefen Schlaf und krankhafte Zufälle jetzt ganz unterbrochen, jetzt theilweise getrübt und aufgehoben. Diejenigen Bewegungen nun, die er in gänzlicher oder theilweiser Bewußtlosigkeit macht, können gar nicht „Handlungen“ genannt werden; sie sind vielmehr weiter

nichts, als rundweg Bewegungen, d. h. ein nur durch äußere Erfahrung angeschautes und vorgestelltes Geschehen im Raume, das allein auf physikalische und physiologische Erklärungsgründe zurückgeführt, also durch den Causalzusammenhang der Kräfte und Bestandtheile der Natur hinreichend erklärt werden kann. Im Gegensatze zu diesen (dem sich bewegenden Subjecte selbst) unbewußten, nennen wir nur solche Bewegungen: „Handlungen," welche allein von dem bei Bewußtsein befindlichen Menschen ausgeführt werden können.

Aber selbst diese Bewegungen werden wir nicht alle eigentlich „Handlungen" nennen dürfen; auch nämlich im Zustande vollkommener geistiger Klarheit machen wir Bewegungen, welche, um zu geschehen, zwar ein Bewußtsein des Vorgestellten, nicht aber eines des Vorstellens selbst als Bedingung voraussetzen. Wenn mich ein Insect belästigt, und ich deshalb es vertreibe, so wird dies Jedermann eine Handlung nennen, weil ich mir da vor und während der Bewegung sehr wohl bewußt bin, daß ich sie mache; wenn aber bei unerwarteter Annäherung einer Mücke mein Augenlid plötzlich zuckend sich schließt, so werde ich mindestens zweifelhaft sein, ob ich diese Bewegung eine Handlung nennen soll, oder nicht; welches eben davon abhängt, ob ich mir ihrer erst nachträglich bewußt werde, oder vorher bewußt war. *) In jenem Falle heißt sie eine „unwillkürliche," in diesem eine „willkürliche" Bewegung. Demnach unterscheiden wir also an einem des Bewußtseins seiner selbst und der Außenwelt fähigen Wesen, drei Arten der Bewegung, nämlich:

*) Um die Darstellung nicht in die Länge zu ziehen, übergehe ich allerlei interessante Combinationen, wie z. B. den Zustand des Phantasirens, welches ein Bewußtsein seiner selbst, aber nicht des Objects, und des Cretinismus, welcher ein Bewußtsein des Objects aber nicht seiner elbst genannt werden dürfte.

Unbewußte: bei mangelndem Bewußtsein seiner selbst und der Außenwelt.

Unwillkürliche: bei vorhandenem Bewußtsein der Außenwelt, aber ohne nothwendige Voraussetzung des Selbstbewußtseins.

Willkürliche, d. i. Handlungen: unter Voraussetzung des Bewußtseins seiner selbst und der Dinge.

Die bewußten, willkürlichen Bewegungen nun, oder die Handlungen des Menschen sind diejenigen, von denen er jederzeit sich eingestehen muß: „Das habe ich veranlaßt," d. h. welche er als die seinigen anerkennt. Sie also sind es allein, die nach der oben (S. 6) gegebenen Erklärung ein „sittliches Bewußtsein" ermöglichen. Betrachten wir aber die ganze Gattung der Handlungen genauer, so finden wir, daß sie ungezwungener, natürlicher Weise noch in zwei wesentlich verschiedene Arten zerfällt. Ich kann nämlich auch bei vollkommener geistiger Klarheit einerseits Handlungen begehen, welche durch einen äußeren oder inneren Eindruck unmittelbar, ohne dazwischen liegende Ueberlegung, veranlaßt sind und ausgeführt werden: Ich höre z. B. auf der Straße gehend meinen Namen rufen, und, nachdem ich mich umgewendet und einen Bekannten erblickt habe, lenke ich ohne Weiteres meine Schritte auf ihn zu. Andererseits aber kann meiner Handlung eine förmliche Ueberlegung vorausgehen, d. h. es kann außer der Veranlassung zu meinem Handeln auch die klare Vorstellung verschiedener möglicher Handlungsweisen mir gegenwärtig sein, nach deren Vorführung ich mich erst darüber entscheide, welche ich im vorliegenden Falle einschlagen, was ich thun will. Eine solche, nach vorhergehender Ueberlegung vor sich gehende Handlung wollen wir „That" nennen.

Handlung, sensu latiori.

Und sonach können wir endlich noch folgende Definitionen aufstellen:

Handlung, sensu strictiori. Handlung, im engeren Sinne, ist eine Bewegung, die ich mit vollkommenem Bewußtsein meiner selbst und der Dinge, aber ohne vorausgehende Ueberlegung ausführe.

That. That ist eine aus Ueberlegung hervorgehende Haudlung.

Handlungen überhaupt und Thaten im Besonderen sind also die Bedingungen eines sittlichen Bewußtseins. Diese Begriffe müssen wir genauer analysiren, um auf jene öfter erwähnten, der Erklärung bedürftigen Thatsachen zu kommen.

Jede meiner Handlungen hat, wie überhaupt jedes Ereigniß in der Welt, eine Ursache, durch welche sie bedingt ist und ohne die sie nicht stattfinden würde, — ein Satz, dessen Allgemeinheit und Nothwendigkeit Gegenstand der Metaphysik ist. Während aber bei den unbewußten und unwillkürlichen Bewegungen diese Ursache gänzlich außer meinem Selbstbewußtsein liegt, suche und finde ich sie bei einer Handlung immer in mir, in meinem seiner selbst sich bewußten Ich; denn mag sie auch ein äußeres Object zu sein scheinen, so wirkt dies doch erst, insofern es von mir appercipirt, als meine Vorstellung empfunden und von mir vorgestellt ist, mein Gefühl berührt, mein Bedürfniß geweckt hat u. s. w., so daß also vielmehr dieses Innere, nicht aber jenes Aeußere die unmittelbare Ursache ist, welche meine Handlung bewirkt oder, besser gesagt, durch welche ich mich zur Handlung veranlaßt sehe. So z. B. wenn ich auf meinen Freund, der mich gerufen hat, und den ich erkannt habe, zugehe, so ist die Ursache hiezu etwa mein, wenn auch nur dunkler, Wunsch, ihn zu begrüßen, zu hören, was er mir sagen will, ein Gespräch mit ihm zu beginnen u. dgl. m. Eine solche in mir liegende Ursache meiner Handlung heißt Motiv; und es ist

Motiv. ein allgemeines Gesetz: Jede Handlung hat ein Motiv.

Dies gilt von allen Handlungen, also natürlich auch von den Thaten, als einer besonderen Art von Handlungen. Nun

unterscheidet sich aber, wie gesagt, die That speciell von der Handlung im engeren Sinne dadurch, daß sie erst auf eine vorhergehende Ueberlegung erfolgt, und demgemäß ist dann das Motiv allein noch nicht zureichender Grund meiner That, sondern nur conditio sine qua non derselben. Indem ich mir nämlich überlege, wie ich in einem vorliegenden Falle handeln solle, führe ich mir die verschiedenen Arten vor, auf welche ich handeln kann, wobei es nicht mehr in Zweifel sein wird, ob ich mich überhaupt für eine bestimmte entscheide (denn das ist schon durch ein Motiv gesichert), sondern vielmehr für welche, d. h. wie ich handeln werde. Es fragt sich nun: Welches ist der Grund dafür, daß ich, der in der Ueberlegung Begriffene, die durch ein Motiv bereits außer Zweifel gestellte, aber durch die Ueberlegung noch suspendirte That, gerade auf eine bestimmte Art ausführe? Wodurch sehe ich mich veranlaßt, unter verschiedenen möglichen Handlungsweisen eine bestimmte gerade zu verwirklichen? Und da findet sich denn, daß dieses so mich Bestimmende immer eine Vorstellung ist. Ich bin mir nämlich bei jener Ueberlegung nicht nur der verschiedenen möglichen Handlungsweisen bewußt, sondern in erster Linie des durch sie zu erreichenden Erfolges, und Dasjenige, was mich bestimmt, mich für diese oder jene zu entscheiden, ist eben die anticipirte Vorstellung Dessen, was aus meiner That erfolgen wird. Ja noch mehr! Diese Vorstellung des Erfolges ist nicht nur die Veranlassung dieser bestimmten Handlungsweise, sondern auch der ganzen Ueberlegung selbst. Zuerst nämlich — dies ist im Allgemeinen der Hergang — disponirt ein Motiv mich überhaupt zum Handeln; aber ich handle nicht sofort, sondern mache mir zunächst eine Vorstellung Dessen, was durch mein Handeln zu erreichen ist und als Wirkung aus ihm erfolgen soll; die Vorstellung dieses Erfolges ruft nun wieder eine Ueberlegung darüber hervor,

welche von den mir möglichen Handlungsweisen am geeignetsten sein werde, diesen vorgestellten Erfolg zu bewirken, und veranlaßt mich so zur Entscheidung. Ich empfinde z. B. Eßlust, die Eßlust ruft in mir die Vorstellung einer Lieblingsspeise hervor und veranlaßt mich zur Ueberlegung, ob ich diesen oder jenen Gasthof besuchen solle, und ich entscheide mich für den, wo ich jene Speise zu finden erwarte. Diese Vorstellung des Erfol-
Zweck. ges der That, insofern sie Ursache derselben wird, heißt Zweck.

Jeder Handlung überhaupt geht also ein Motiv, jeder That ein Zweck voraus. Steht der Zweck meiner That fest, so folgt eine Ueberlegung darüber, wie ich ihn erreichen, d. h. wie ich mit Benutzung des natürlichen Causalzusammenhanges solche Ursachen bewirken könne, welche meinen Zweck zur Wirkung haben. Indem ich dieses erwäge, wird mein Operationsplan entworfen, oder der Verlauf meines Thuns gleichsam a priori festgestellt. Jene zwischen der Vorstellung und der Erreichung des Zwecks als natürliche Bedingungen in der
Mittel. Mitte liegenden Ursachen aber heißen Mittel.

Damit nun die Mittel zur Erreichung des Zweckes in Bewegung gesetzt werden, damit der ganze eben in abstracto dargestellte Mechanismus individuelles Leben bekomme, dazu fehlt offenbar noch Etwas. Denn man wird ohne Zweifel bemerkt haben, daß in den aus der bisherigen Betrachtung resultirenden Begriffen gleichsam nur die Hülle oder das Fachwerk des menschlichen Thuns und Handelns aufgestellt ist, während die eigentliche Seele der That, das lebendige agens noch unberücksichtigt blieb. Wenn ich blos das Motiv wüßte und als Erfolg die leibliche Bewegung wahrnähme, wenn ich nur den Zweck mir vorstellte, und dann als bloßer Zuschauer die Anwendung der Mittel, den ganzen Verlauf der That vor sich gehen sähe, so würde mir die That selbst durchaus nicht hinreichend erklärt scheinen, vielmehr würde ich fragen müssen:

Was ist denn nun eigentlich Dasjenige, wodurch dieser ganze Vorgang in Bewegung gebracht, in Scene gesetzt wird? Als Antwort hierauf findet aber jeder Mensch einen bei jeder seiner Handlungen stattfindenden, nur in der inneren Erfahrung wahrnehmbaren Act seiner Seele, ein geistiges Ereigniß, welches wie mit einem einzigen Schlage der vorausgehenden Ueberlegung ein Ende macht, das Schlußurtheil fällt und damit die Ausführung der That definitiv außer Frage stellt. Wir nennen Dies den Entschluß. Entschluß.

Der Entschluß ist also das geistige Decret, dessen Ausführung die äußere That ist. Wer aber mag der Decernent sein? Was ist überhaupt Dasjenige, welches vom Motiv zur Handlung angeregt wird, einen Zweck uns in's Bewußtsein setzt, zur Wahl der Mittel uns veranlaßt, durch den inneren Act des Entschlusses die That im Voraus feststellt, und endlich unser Thun selbst so leitet, daß wir durch Anwendung der gewählten Mittel den Zweck erreichen und verursachen, so daß jener ganze innerlich präformirte Vorgang als räumlicher Bewegungscomplex Object der äußeren Erfahrung wird? Offenbar muß dies eine Function unserer selbst, unseres seiner selbst sich bewußten Ichs sein; denn wir fühlen uns bei diesem ganzen complicirten Vorgange, der aus dem inneren Bewußtsein hinaus in die sinnlich wahrgenommene Körperwelt hinübergreift, activ, innigst betheiligt, nicht als passive, theilnahmlose Zuschauer, sondern Jeglicher sich als Den, ohne welchen seine That nicht geschehen würde; bei unserem eigenen Thun ist unser ganzes Wesen selbstthätig und auf's lebhafteste interessirt, unsere Aufmerksamkeit bewacht gespannt alle unsere eigenen Bewegungen, unser Auge ist bemüht, Alles zu erspähen, unser Verstand Alles zu erdenken, um die für Erreichung unseres Zweckes als richtig erkannten Mittel selbst wieder auf's zweckmäßigste zu ergreifen und in Anwendung zu bringen, unser

körperliches und geistiges Sein und Können wird während der Ausführung der beschlossenen That Sklave des Zweckes; und ist diese gelungen, so fühlen wir Genugthuung, Lust, Freude, ist sie aber mißlungen, Aerger, Schmerz, Trauer. Was also ist es, das während unseres ganzen Lebens mit Hülfe jenes complicirten Vorganges unser Thun in Bewegung setzt und lenkt, jener kategorische, unsichtbare Dictator in uns? Sein Wesen vermögen wir eben so wenig zu durchschauen, als das unseres Geistes überhaupt; aber daß es eine Function unseres Ich ist, wissen wir; denn gleichwie sich alle unsere wechselnden Vorstellungen auf dieses sich gleichbleibende Centrum beziehen und von ihm abhängen, so auch unser Thun und Treiben, Dichten und Trachten. Diese Function ist unser Wille. Gleichwie das Bewußtsein „Ich denke" alle meine Vorstellungen, das „Ich fühle" alle meine Gefühle, so begleitet das „Ich will" alle meine Entschlüsse, Handlungen, Thaten. Demnach gewinnen wir die Definition:

Wille. Wille ist die Function des Ichs, durch welches es sich zum Handeln bestimmt.

Hier haben wir also den Decernenten, dessen Decret der Entschluß, dessen Büttel der Leib ist, das eigentliche, positive Agens der That, während Motiv, Zweck rc. nur ihr Anlaß, Ziel u. s. w. sind. Ich kann wohl ohne Ueberlegung und Zweck handeln, ohne Willen nicht. Und es ist zwar zu jeder Handlung ein Motiv unumgänglich nöthig, aber nur wie der Gladiator zur Statue, die Landschaft zum Bilde; es wirkt nicht, wenn es nicht auf Jemand wirkt, es gibt den Anlaß, während der Wille die Ausführung übernimmt und lenkt. Gerade deshalb, weil der Wille die characteristische, eigenthümliche Seele des Handelns ist, wird zwischen willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen unterschieden, von denen nur die ersteren „Handlungen" heißen.

Der Wille bedingt und ermöglicht alle bewußten, willkürlichen Bewegungen. Deshalb aber braucht nicht jede seiner Regungen auch eine äußere Handlung zu verursachen; vielmehr gibt es mehrere, verschieden nüancirte Grade des Wollens, welche, ebenfalls durch Motive veranlaßt, nicht die zum Entschluß nöthige Intensität erreichen und daher kein äußeres Geschehen zum Erfolge haben.

Zunächst nämlich kann irgend ein subjectives Gefühl oder ein äußerer Gegenstand oder sonst etwas, was, für mich von Interesse ist, meinen Willen nur so weit anregen, daß ich zwar fühle „Ich könnte das unter Umständen wirklich wollen," ohne daß ich es aber in der That will. Ich höre z. B. die Kunstschätze und Naturschönheiten Italiens preisen, und das erweckt in mir den lebhaften Gedanken an eine Reise dorthin, ohne daß ich doch deshalb irgend welche Anstalten zur Erfüllung eines solchen Verlangens träfe. Eine solche Anregung des Willens nennen wir Wunsch. Wunsch.

Ein Wunsch kann sich nun so weit steigern, das ich mir die Erfüllung desselben nicht allein in der Einbildung deutlich vorführe und ausmale und als etwas Wollenswerthes anerkenne, sondern geradezu will; da ich aber vor der Mühe und den Schwierigkeiten zurückschrecke, welche es kosten würde, die zur Verwirklichung eines solchen Verlangens unumgänglich nöthigen Mittel herbeizuschaffen, da mein Wollen also nicht intensiv genug ist, um den Entschluß zur Erreichung dieses Zweckes zu bewirken, so bleibt es bei diesem unfruchtbaren und erfolglosen und deshalb unvollständigen Willensacte. Hiefür haben wir keinen besonderen deutschen Ausdruck, (denn „Willensregung" ist zu allgemein, und das hier und da wohl vorkommende „Willelei" ungebräuchlich); ich behalte deswegen das barbarisch-lateinische Wort bei: Velleität (velleitas). Velleität.

Endlich aber kann ich einen bestimmten Zweck ganz deut-

lich als solchen vor Augen haben, auch darüber außer Zweifel sein, daß ich seiner Zeit unter günstigen Bedingungen die zur Erreichung desselben führende That thun werde; weil ich aber diese selbst nicht gleich auszuführen gedenke, sondern mir vorbehalte, so setze ich auch nicht sofort die Mittel in Bewegung, brauche mir auch nicht einen ein für allemal feststehenden und unabänderlichen Operationsplan zu entwerfen; ich sage mir gleichsam „Aufgeschoben ist nicht aufgehoben," wobei ich mir aber stillschweigend vorbehalte, den Zweck, wenn es die Umstände nicht anders gestatten sollten, dennoch aufzuheben. Ein solcher suspendirter oder in dem Bewußtsein, daß es mir nicht unbenommen bleibt, mich noch anders zu be-
Vorsatz. sinnen, gleichsam aufgesparter Entschluß heißt **Vorsatz**.

Wie Jeder weiß, kann sowohl der bescheidene Wunsch, als die feige, schwächliche Velleität, als der gefaßte, aber noch nicht zur Reife gediehene Vorsatz aus äußeren oder inneren Gründen zum entschiedenen Willensacte, d. i. zum Entschlusse werden, der nun wirklich die betreffende That zur Ausführung bringt. Das sind Dinge, die wir sehr genau kennen, weil wir sie in unserem eigenen Gemüthe mit uns herumtragen. Wie es nun aber möglich sei, daß eine immaterielle, geistige Function, der Wille, durch immaterielle, geistige Acte, Entschlüsse, welche nur Objecte der **inneren** Erfahrung sind, ein körperliches, sinnlich wahrnehmbares Ereigniß, die Handlung, die allein Gegenstand der **äußeren** Erfahrung sein kann, hervorzubringen vermöge, — Dieses, wie überhaupt der Zusammenhang zwischen Leib und Seele, ist, obgleich es von den Philosophen einen schön und stolz klingenden Namen (vinculum substantiale) und verschiedene Plätze in verschiedenen Systemen erhalten hat, bis zu dieser Stunde nchits Anderes, als ein ungelöstes Räthsel, welches auch hinfür reichlichen Anlaß zum Nachdenken und Bücherschreiben geben, niemals aber befriedigend gelöst

werden wird. Indessen darf uns Dies hier wenig grämen, da wir ja vorläufig durchaus nicht mit Speculationen, sondern allein mit der empirischen Auffindung und begrifflichen Fixirung von Thatsachen zu thun haben. Fahren wir hierin fort.

An uns, wie an Anderen bemerken wir, daß jeden Menschen, so lange er bei Bewußtsein ist, fortwährend die verschiedenartigsten Motive zu Willensregungen und Entschlüssen auffordern, ohne aber alle wirklich solche zu bewirken. Und zwar ist ihr Erfolg bei verschiedenen Individuen verschieden; was den Einen zur That fortreißt, erregt im Anderen kaum einen leisen Wunsch; was mich zu dieser Absicht veranlaßt, läßt dich vielleicht ganz unberührt. Diese Verschiedenheit des Erfolges braucht sich auch durchaus nicht etwa nur von dem Unterschied der äußeren Lage, des Bildungszustandes, des gerade obwaltenden Bedürfnisses herzuschreiben, sondern unter ganz gleichen Bedingungen, in genau derselben Lage werden (so weit wir das zu beurtheilen vermögen) verschiedene Menschen nicht Dasselbe wünschen, wollen und thun. Wenn eine geöffnete Geldkiste unbewacht dasteht, so wird der Gauner ganz andere Dinge thun, als der Ehrenmann. Demnach müssen wir constatiren, daß jedem Menschen in jedem einzelnen Falle sowohl, als während seines ganzen Lebens eine besondere Art des Wollens und Handelns eigenthümlich ist, welche theils durch seine Naturanlagen, sein Temperament, seine Bedürfnisse, theils durch Erziehung, Lebenserfahrung und Grundsätze bedingt erscheint. Dasjenige nun, was jener eigenthümlichen Willensart des Individui zu Grunde liegen mag, und woraus wir uns, nach Abzug der äußeren Umstände und abgesehen vom einwirkenden Motiv, diese Handlung dieses Menschen zu erklären suchen, nennen wir seinen Charakter.

Charakter. Charakter also ist der vorausgesetzte individuelle Grund der Willensart eines Menschen.

Und hiermit wäre denn der erste Cyclus der zu betrachtenden Thatsachen abgeschlossen, der zwar noch nicht die Bestandtheile eines specifisch sittlichen Bewußtseins, aber lauter solche Data der inneren Erfahrung enthält, ohne welche jenes nicht gedacht werden kann. Sie verhalten sich zu ihm gleichsam wie die Wörter zum Satze: dieser kann nicht ohne jene bestehen, aber jene erhalten erst in diesem eine wahre, tiefere Bedeutung.

Welches sind nun jene für das Glück unseres Lebens, für die Ruhe und Zufriedenheit unserer Seele so äußerst wichtigen Thatsachen, welche für die Beurtheilung, die wir von Anderen wie von uns erfahren, den höchsten, bedeutungsvollsten Maaßstab bilden?

Wenden wir uns mit unserer Frage an das Leben selbst.

Wenn ich sehe, daß Jemand einem blinden und lahmen Bettler ein bedeutenderes Geldstück gibt, ohne zu wissen, daß er bemerkt wird, oder wenn ich selbst einem anderen Menschen, ohne dabei meinen eigenen Vortheil zu berücksichtigen, einen guten Dienst erwiesen habe, so erregt jene Handlung eines Fremden und diese meine eigene — mag ich es nun gestehen oder verschweigen — in mir einen gewissen Beifall. Bemerke ich andererseits, daß ein Mensch dem anderen etwas Schmerzliches oder Aergerliches zufügt, sei es nun ohne irgend welchen deutlichen Zweck, oder, um selbst daraus Vortheil zu ziehen, oder habe ich selbst etwas Derartiges gethan, so erweckt Dies bei mir ein unleugbares Mißfallen, selbst wenn es mir irgend welchen Nutzen gebracht haben sollte. Wir unterwerfen also die menschlichen Handlungen, die unsrigen sowohl, wie die Anderer, unwillkürlich einer gewissen Werthschätzung; einer Werthschätzung, deren Norm durchaus nicht die egoistische Neigung zu unserem Vortheil und Abneigung gegen unseren Nachtheil, son-

dern etwas Höheres, vom natürlichen Egoismus Unabhängiges sein muß, da — wenn wir gegen uns selbst offen sind — unser Urtheil dasselbe bleiben wird, auch in dem Falle, daß die so beurtheilten Handlungen mit unserer Selbstliebe gar nicht in Beziehung stehen, oder gar ihr widerstreiten.

Nicht immer freilich werden wir zu einem solchen Urtheile aufgelegt sein, nicht unter allen Umständen werden wir an jede Handlung jenen Maaßstab legen; sondern gar Manches wird uns als gleichgültig, indifferent gegen eine derartige Beurtheilung erscheinen. Wenn z. B. ein spielender Knabe einen Stein in's Wasser wirft, oder wenn ich meinen Rock anziehe, so sind das Handlungen, die für gewöhnlich weder jenen Beifall, noch jenes Mißfallen zu erregen im Stande sind. Aber, wie man leicht einsieht, kann eine solche Handlung unter gewissen Umständen, oder von einer gewissen Seite betrachtet, doch bedeutend genug erscheinen, um jene Beurtheilung herauszufordern, so daß wir also berechtigt zu dem Schlusse sind, nur unser Urtheil könne schwanken, nicht aber der Werth der Handlung an sich. Wir dürfen demnach keineswegs ein, zwischen den erwähnten Gegensätzen liegendes, neutrales Gebiet anerkennen, welches etwa die an sich werthlosen und gleichgültigen Handlungen (ἀδιάφορα) enthielte. Das ist indessen hier nicht von besonderer Wichtigkeit. Genug, wir constatiren eine solche vom Egoismus unabhängige Werthschätzung des menschlichen Thuns. Ein Raubmord wird immer Entrüstung, die Rettung eines Ertrinkenden unter allen Umständen Genugthuung in uns hervorrufen.

Jene Werthschätzung, sagten wir, geht auf die That selbst, ohne irgend welche Beziehung auf den Nutzen oder Nachtheil des Urtheilenden oder irgend eines Betheiligten; wir müssen hier loben und tadeln, ganz abgesehen von allen Persönlichkeiten, ja gleichsam uns selbst vergessend. Denn während das

Nützliche oder Schädliche nur deshalb meinen Beifall oder mein Mißfallen herausfordert, weil es irgend einem Zwecke entspricht oder entgegen ist, bildet im vorliegenden Falle die That selbst ganz allein und ohne Beziehung auf irgend etwas Anderes, z. B. ihren Erfolg, das Object meines unwillkürlichen Urtheils, dergestalt, daß ich sie vielleicht loben müßte, wenn sie meinen Absichten, Wünschen, Vorurtheilen diametral entgegengesetzt wäre. Man könnte einwenden, daß doch etwa heimlich der Gedanke an den eigenen Nutzen oder Schaden die Veranlassung jenes meines Lobes oder Tadels sein könnte, indem mir z. B., wenn ich einen Mord verdamme, die Möglichkeit selbst einmal in Mörderhände zu fallen, oder wenn ich eine Lebensrettung lobe, der nicht unmögliche Fall, selbst einmal aus der Todesgefahr gerettet zu werden, dunkel vorschwebte, wobei ich dann also (wenn auch mir selbst unbewußt) doch aus egoistischer Rücksicht nur Dasjenige, was mir selbst schmerzlich sein würde, zu tadeln, was mir aber nützen könnte, zu loben mich veranlaßt fühlte. Indessen — ich berufe mich auf das Urtheil jedes unbefangenen Lesers — selbst den Fall gesetzt, daß ich durch irgend ein außerordentliches Etwas, z. B. übernatürliche Offenbarung, die sichere Garantie dafür hätte, mir würde nie ein Solches zustoßen, ich könne gar nicht in einen ähnlichen Fall kommen, — ich würde selbst dann noch jenes Beifalls und Mißfallens mich nicht entschlagen können. Ja es gibt Fälle, in denen ich, wenn auch nicht sogleich und mit den Lippen, so doch nachträglich im Herzen, sei es auch mit Widerwillen, gestehen muß: „Das hat alle meine Pläne durchkreuzt, alle meine Absichten vereitelt, meinen sehnlichsten Wünschen in's Gesicht geschlagen, aber — es war doch gut." Damit haben wir das Wort gefunden. Wir theilen nämlich gemäß jener über allen Egoismus erhabenen Werthschätzung die Thaten der Menschen ein in gute und böse.

G u t ist eine Handlung, insofern ich ihr an sich und ohne Beziehung auf etwas außer ihr Beifall schenken muß, Gut und Böse.

B ö s e aber, insofern sie ebenso mein Mißfallen erregen muß.

Diese Werthbegriffe des Guten und Bösen dehnen wir zunächst von den Handlungen, d. i. den einen äußerlich wahrnehmbaren Erfolg nach sich ziehenden Willensacten, auf alle Willensregungen überhaupt aus; dann aber auch auf den Willen und den Charakter. Wir sprechen von einer guten Absicht, einem bösen Wunsche, einem guten und bösen Willen und Charakter u. s. f. Ja wir legen diese Prädicate endlich auch unseren Zwecken und Mitteln 2c. bei, wo wir sie also dergestalt verallgemeinern, daß wir Das, was eine gute oder böse That zum Erfolge haben kann, selber gut oder böse nennen.

Wenden wir uns nun auf uns selbst zurück, so werden wir gestehen müssen, daß wir von jeder unserer Handlungen, falls sie nicht gerade als gleichgültig, adiaphorisch erscheint, ganz genau wissen, ob sie gut oder böse sei. Insofern wir dies wissen, insofern wir also einen sicheren Maaßstab für den Werth unserer Handlungen an sich in uns tragen, **b e s i t z e n   w i r   n u n   s i t t l i c h e s   B e w u ß t s e i n**, d. h. **d a s   B e w u ß t s e i n   d e s   G u t e n   u n d   B ö s e n**. Sittliches Bewußtsein.

Aber wir wissen auch, daß es nicht bei einer bloßen Werthschätzung unserer Willensregungen und Handlungen bleibt; wir taxiren sie nicht mit kalter Kennermiene, wie der gerichtliche Taxator die Waare des Bankerottirers, um dann gleichgültig unseres Weges weiter zu gehen. So ruhig geht es dabei nicht her; sondern wir bemerken vielmehr in uns ein warnendes und mahnendes Etwas, welches gleichsam Aufsicht führt über unser Dichten und Trachten, Thun und Treiben, und mit dem wir uns jetzt in Uebereinstimmung, jetzt in Widerspruch finden, welches zur guten That auffordert, von der bösen

abmahnt, die gute Absicht zum Entschlusse ermuntert, die böse zu vereiteln bestrebt ist, und wenn wir gehandelt haben, über unser Thun zu Gericht sitzt, uns straft und belohnt. Es dünkt uns gleichsam wie die in unser Bewußtsein hineintönende Stimme eines anderen Höheren, das uns Gesetze vorschreibt und deren Befolgung überwacht. Diese geistige Stimme nennen wir das Gewissen, und unser Wollen und Handeln, wenn es sich mit jenem in Uebereinstimmung befindet, gewissenhaft,

Gewissen. im andern Falle ungewissenhaft oder gewissenlos.

Das Gewissen, wie überhaupt das sittliche Bewußtsein, ist etwas spezifisch Menschliches, wodurch sich unsere geistige Natur nicht weniger, als durch Apperception, Sprache und Vernunft von der der Thiere unterscheidet. Demgemäß lebt und spricht es in allen Menschen ohne Ausnahme, auch den verwildertsten, wenn nur überhaupt noch Selbstbewußtsein vorhanden ist. Wohl kann es durch schlechte Erziehung getrübt, durch böse Gewohnheit zeitweilig in den Hintergrund gedrängt, durch fortwährenden Sinnentaumel und einen planmäßig verbrecherischen Lebenswandel übertäubt werden, aber weder verschwindet es ganz, noch läßt es sich auf die Dauer überschreien; sondern auf einmal in einsamer Stunde kehrt es auch bei dem abgefeimten Bösewicht, der es schon todt und sich sicher glaubte, mit furchtbarer Gewalt zurück; wie die Posaunen des Weltgerichts schmettert es ihn dann mit eherner Stimme zu Boden, treibt ihm den Angstschweiß auf die Stirn und sträubt sein Haar im Entsetzen.

Aber auch im gewöhnlichen Leben, bei dem leidlichen Durchschnittsmenschen, der weder ein Tugendheld noch ein Schurke ist, läßt es sich vor, während und nach jeder Handlung und deutlichen Willensregung vernehmen, sofern der sittliche Maaßstab des Guten und Bösen überhaupt daran gelegt werden kann, sofern sie nicht allein auf das alltägliche Hand-

langerwerk Bezug hat. Und wenn durch die ausschließliche Beschäftigung mit äußerlichen Zwecken und Mitteln unsere ganze Aufmerksamkeit absorbirt, unser Blick von Dem abgezogen war, was in dem eigenen Inneren wirkt und vorgeht, so sind wir uns doch wenigstens nachträglich sehr gut bewußt, ob Etwas gewissenhaft gethan war oder nicht. Indem wir nun so all unser Thun und Trachten jener inneren Kritik unterworfen sehen, werden wir inne, daß für jeden möglichen Fall eine ganz bestimmte Handlungsweise die sittlich richtige sein müsse, die nämlich das Gewissen von uns verlangt, deren Ausübung uns zufrieden mit uns selbst macht, und deren Mißachtung uns mit uns selbst veruneinigt und in Zwiespalt führt. Jene als Gebot des Gewissens auftretende objective Norm unseres Handelns heißt **Pflicht**. Pflicht.

Demgemäß thue ich meine Pflicht, wenn ich nach meinem Gewissen handle, und handle ich gegen sie, dann auch gegen dieses, so daß also in praxi gewissenhaft und pflichtgemäß, ungewissenhaft und pflichtwidrig als gleichbedeutend zusammenfallen. Ob aber eine Handlung dieses oder jenes sei, darüber entscheidet in uns das Gewissen, jenes höchste sittliche Gericht (forum ethicum); und es spricht nicht nur sein Urtheil, sondern executirt es auch. Ihm stehen Lohn und Strafe da zu Gebote, wo kein Anderer sie sehen und wahrnehmen kann, im Herzen des Thäters selbst. Und sollte der Bösewicht auch dem menschlichen Richter und der äußeren Strafe entgehen, ja sollte ihm seine böse That selbst sinnlichen Vortheil bringen, und er überdies bei seinen Mitmenschen in unverdienter Achtung stehen, so würde doch die Strafe jenes inneren Richters nicht ausbleiben. Und sie ist fürchterlich, sie wird von unbestechlichem Munde ohne Nachsicht verhängt nach Verdienst. Und das ist eben jene quälende Unruhe und Pein, die der Mensch im Bewußtsein, pflichtwidrig gehandelt zu haben,

empfindet, jener die Hände ringende Schmerz darüber, Pflicht und Gewissen mißachtet zu haben, jener sehnliche aber vergebliche Wunsch, das Geschehene ungeschehen machen zu können, dessen einzig möglicher, aber auch wünschenswerther Erfolg der ist, daß der Mensch den Entschluß faßt, sich zu bessern. Diese empfindliche Strafe, welche das Gewissen uns auferlegt, und welche doch schließlich für uns von den besten Folgen sein kann, ist die Reue.

Reue.

Sofern ich nun bei vorhandenem Selbstbewußtsein mir immer auch Dessen bewußt bin, ob meine Handlungsweise mit Pflicht und Gewissen übereinstimmt oder nicht, fühle ich mich zugleich gehalten, vor einem competenten Richter, sei dieser wer es sei, für meine Thaten einzustehen, und, falls sie böse und pflichtwidrig sind, eine Strafe als gerecht anzuerkennen und auf mich zu nehmen. Und sollte ich unentdeckt gesündigt haben, also nicht vor ein menschliches Gericht gezogen und gestraft werden können, äußerlich ungestraft ausgehen, so würde ich doch mir selbst innerlich gestehen müssen, daß ich dafür einstehen und gerichtet werden müßte, gestraft werden sollte; d. h. ich fühle mich unter allen Umständen für meine Thaten als die meinigen verantwortlich.

Verantwortlichkeit.

Endlich nun kennt Jedermann alle diese inneren Vorgänge in concreto, sowie ein Selbstbewußtsein in ihm erwacht. Der Unterschied des Guten und Bösen, Gewissen, Pflicht, Reue, Verantwortlichkeit sind mit dem Selbstbewußtsein unzertrennlich verknüpft und von ihm bedingt. Demnach ist z. B. ein Thier, ein unmündiges Kind, ein Cretin nicht verantwortlich für seine Handlungen; denn sein Selbstbewußtsein schläft oder ist zerrüttet und getrübt, so daß es seiner Bewegungen sich nicht als der seinigen bewußt ist. Ihm mangelt das sittliche Bewußtsein; seine Bewegungen sind keine Thaten. Deshalb auch rechnen wir sie ihm nicht an. Hier bietet uns die Sprache den Aus-

druck „Zurechnungsfähigkeit." Jeder Mensch nämlich, sofern er bei Selbstbewußtsein, also seiner Thaten als der seinigen sich bewußt, des sittlichen Bewußtseins theilhaftig ist, kennt jene oben entwickelten Thatsachen und heißt in dieser Hinsicht zurechnungsfähig. — Zurechnungsfähigkeit.

Hiermit wäre denn der Zweck dieses Abschnittes erfüllt. In allgemein üblichen und verständlichen Worten haben wir die Data der inneren Erfahrung dargestellt, welche das sittliche Bewußtsein bedingen und ausmachen. Selbstbewußtsein ist die unbedingte Voraussetzung desselben. Ist aber dieses vorhanden, dann ist der Mensch zurechnungsfähig, dann weiß er, was gut und böse ist, dann ist er verantwortlich und muß dem äußeren Richter einstehen für seine Handlungen und Mittel, dem inneren aber, dem Gewissen, überdies auch für Das, was jenem verborgen bleiben mag, sein Wollen und seine Zwecke. Denn er kennt seine Pflicht, und wo er sie verletzt, da erwartet ihn der Vorwurf des Gewissens und die bittere Reue; und diese kann sich steigern bis zur furchtbar quälenden Pein, die den Bösewicht nirgends verschont, auch da nicht, wo der strafende Arm menschlicher Gerechtigkeit nicht hinreicht, auf dem Gipfel irdischer Macht und Ehre, und die dem königlichen Schurken Richard das schreckliche Geständniß abpreßt:

Hat mein Gewissen doch viel tausend Zungen,
Und jede Zunge bringt verschied'nes Zeugniß,
Und jedes Zeugniß straft mich einen Schurken.
Jedwede Sünd', in jedem Grad geübt,
Stürmt an die Schranken, rufend: Schuldig! Schuldig!
Ich muß verzweifeln. — Kein Geschöpf liebt mich,
Und sterb' ich, wird sich keine Seel' erbarmen.
Ja, warum sollten's Andre? Find' ich selbst
In mir doch kein Erbarmen mit mir selbst!

Das also wären die Thatsachen. Es fragt sich, wie sie zu erklären seien.

Zweiter Abschnitt.

Ueber den Erklärungsgrund der Thatsachen des sittlichen Bewußtseins.

Fühlst du dir Stärke genug, der Kämpfe schwersten zu kämpfen,
Wenn sich Verstand und Herz, Sinn und Gedanken entzwei'n?
Schiller.

Alle Gegenstände der Erfahrung, d. i. alle Dinge dieser ganzen Welt, sind Probleme für den menschlichen Verstand; denn alle werden sie von ihm als bedingt durch ein Anderes angesehen, welches aufgefunden werden soll. Sie entstehen und vergehen, und deshalb suchen wir uns zu erklären, warum sie nicht bleiben, und wie, da ihnen kein bleibendes Dasein zukommt, dieses flüchtige ihnen vergönnt sein könne; wir suchen ihre Ursachen und Bedingungen, ihr Wesen und ihr Wirken. Dieses Bestreben, sich die gegebenen Thatsachen zu erklären, fühlt jeder Mensch ohne Ausnahme als geistige Mitgabe der Natur in sich. Freilich nicht Alle in gleichem Grade; der Eine begnügt sich mit der Erklärung des Nächsten aus naheliegenden Gründen, der Andere sucht nach dem tieferen Grunde des Allgemeineren. Nur wenige Menschen aber setzen es sich ausdrücklich zum Ziele, sich womöglich Alles zu erklären; und von diesen wiederum die wenigsten, allein durch vernünftige Einsicht es sich zu erklären. Diese letzteren sind die Philosophen.

Deshalb verzichten jedoch jene Uebrigen, welche nicht Zeit und Lust haben zu diesem beschwerlichen Geschäfte (d. h. die allergrößeste Mehrzahl der Menschen), keineswegs darauf, der

Erklärungssucht, welche sie mit den Philosophen gemein haben, und deren consequente Befriedigung allein diesen letzteren specifisch eigenthümlich ist, in ihrer Weise Genüge zu thun. Vielmehr, da ihnen jene Beharrlichkeit eben so fremd ist, als diese Entsagung, so genügen sie dem genannten Bedürfnisse ihres Intellects wenigstens insoweit, daß sie über alles Wichtigste unter dem ihnen Bekannten unwillkürlich eine erklärende Meinung entweder, so gut es gehen will, sich selbst bilden, oder von den Ansichten, die sie von Anderen hören, die ihnen am plausibelsten erscheinende annehmen. Da nun die Intellecte aller Menschen im Allgemeinen conform sind an Tugenden wie an Schwächen, indem sie nicht nur über gewisse oberste und unumstößlichste Sätze ohne Weiteres und von vornherein (a priori) übereinstimmen, sondern auch, mit ähnlichen Vorurtheilen und sonstigen intellectuellen Fehlern behaftet, ähnlichen Irrthümern und Einbildungen ausgesetzt sind, so bildet sich bei der nichtphilosophirenden Mehrheit durch Mittheilung und Ausgleichung der Ansichten als Resultante über die wichtigsten Thatsachen der Natur und unseres Geistes eine geläufige Durchschnittsmeinung, die an Faßlichkeit soviel vorauszuhaben pflegt, als ihr an Tiefe abgeht, und die daher zwar nicht den Anforderungen des consequenten Denkens genügt, aber doch für den gewöhnlichen Hausbedarf hinreicht.

Aber freilich kann es dem Philosophen, der keinerlei fremde Autorität, sondern allein das Votum der eigenen Einsicht gelten lassen und nur Dasjenige als wahr anerkennen will, woran zu zweifeln er keinen Grund hat, — freilich kann es dem nicht entgehen, daß jene Durchschnittsmeinung in sehr vielen Fällen sich täuscht und weit von der Wahrheit abweicht. So stand z. B. bis zu Kopernikus nach der Meinung der meisten Menschen die Erde fest, und die Sonne drehte sich um sie, und bis auf den heutigen Tag meint die überwiegende

Majorität, daß diese leuchtende und tönende, unendlich ausgebreitete und ewig sich ändernde Welt so, wie sie ist, auch sein würde', wenn wir selbst entweder Andere oder gar nicht da wären. Beides aber ist durchaus der Wahrheit entgegengesetzt, obgleich es Durchschnittsmeinung war und ist.

Da man nun dieses mannigfachen Irrthums inne wurde, so machten es sich die philosophischen Köpfe schon sehr früh zur Aufgabe, bei ihrem Denkgeschäft sich nicht von der Meinung der Meisten beeinflussen zu lassen, oder gar streng von ihr zu abstrahiren, ob sie gleich andererseits zugestehen mußten, daß sie als Menschen doch selber, bevor sie zum Philosophiren kommen konnten, auch erst von einer Meinung, und natürlich von der ihnen überlieferten allgemein üblichen, ausgehen mußten, daß ferner diese Meinung neben vielen Irrthümern manches Wahre enthalte (insonderheit z. B. die logischen Denkgesetze), und daß sie endlich selbst, auch von dem Standpunkte der von ihnen anerkannten Wahrheit aus, der Erklärung bedürfe, Denkproblem sei. Deshalb durften sie die geläufige Meinung nicht unbeachtet lassen, und mußten sich zugleich hüten, Etwas nur aus dem Grunde für wahr zu halten, weil es dafür galt. Sie giengen also von der Meinung aus, ohne sich an sie zu binden, und suchten durch Prüfung derselben, sowie der zu erklärenden Thatsachen und durch Vergleichung ihrer Resultate mit jener zur endgültigen Wahrheit zu kommen. So unterscheidet z. B. Parmenides der Eleat *τὰ πρὸς ἀλήθειαν* und *τὰ πρὸς δόξον* und fordert, obgleich er das Letztere gewaltig verachtet, doch dazu auf, von Beidem Kenntniß zu nehmen:

Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι,
ἠμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκὲς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.

Natürlicher Weise suchte man auch für die oben ent-

wickelten Thatsachen des sittlichen Bewußtseins eine allgemein verständliche, plausible Erklärung; denn sie liegen ja dem Menschen ganz besonders nahe. Es bildeten sich auch hierüber geläufige Meinungen; aber diese hatten das Eigenthümliche, daß sie untereinander weniger übereinstimmen wollten, als die über andere Gegenstände. Man merkte, daß hier ein ganz besonders schwieriges Problem liege, die Philosophen bemächtigten sich der strittigen Angelegenheit, bildeten Parteien und förderten wenig befriedigende Resultate zu Tage, was um so mehr zu beklagen schien, als der Gegenstand einer der wichtigsten war und für immer sein wird. Da wir nun gerade über dieses Thema Aufklärung suchen, so wird es dem Gesagten gemäß nicht unnütz sein, uns erst mit jenen populären Ansichten bekannt zu machen. Wir handeln also zunächst,

Von der Freiheit des Willens im Sinne der gewöhnlichen Meinung.

Ein sinnliches Motiv wirkt auf meinen Willen und regt ihn an; aber trotz ihm handle ich nicht sofort mit Nothwendigkeit in der Richtung, nach welcher hin es mich zu treiben sucht, — nicht mit jener Nothwendigkeit, mit der das Eisen zum Magneten fliegt, das Wasser vom Felsen hinabstürzt; sondern ich überlege noch, ob und wie ich zu handeln habe. Ist Dies durch vernünftige Ueberlegung 'gefunden, so kann zwar immer noch meine Neigung, der Vernunft widerstrebend, meinen Entschluß beeinflussen, ja bestimmen; aber immer bin ich es doch in letzter Instanz, der sich entscheidet, der dieser seiner eigenen Entscheidung gemäß will; und was ich dann thun will, das thue ich. Ich muß also zwar wollen, was ich thue, und kann thun, was ich will, nicht aber muß ich wollen und thun, wozu ein auf mich einwirkendes Motiv mich zu veranlassen sucht.

Ich bin in Zweifel, was zu thun sei, und überlege. Rechts liegt Das, was mir Vortheil und Lust bringen würde, links das, was meine Pflicht verlangt; und kein Mensch, überhaupt kein äußeres Hinderniß steht meinem Willen im Wege; aber ich bin mir bewußt, daß ich, um den Vortheil zu erlangen, die Lust zu genießen, böse handeln müßte; mein Gewissen mahnt mich „Thu's nicht, denn du darfst es nicht thun!" Ich habe zu erwägen und mich zu entscheiden, ob ich das Vortheilbringende aber Böse thun, oder auf den Vortheil verzichten und dem Gewissen gehorchen, die böse That mir ersparen will. Keine Seele ahnt, was in mir vorgeht, Niemand also kann meine Erwägung stören meine selbständige Entscheidung verhindern. Es bleibt mir gänzlich überlassen, ob ich dem Gewissen oder dem Vortheile folgen will. Ich möchte thun, was dieser verlangt, und soll thun, was jenes gebeut. Die Wahl liegt in meiner Hand.

Ich habe mich entschieden. Das Gebot meines Gewissens ist durch das Verlangen nach dem Vortheil überwogen worden. Ich habe den nützlichen Zweck erreicht durch eine böse That. Ich genieße die Frucht derselben ungestört; Niemand hat mein Verbrechen entdeckt; ja, wenn es jetzt entdeckt würde, so könnte mir dies nicht schaden, denn das Verbrechen ist verjährt, also der irdischen Gerechtigkeit entzogen; und ich lebe auf einer einsamen Farm im Westen, also dem verachtenden Urtheil meiner Jugendgenossen unerreichbar. Aber das Gewissen klagt mich vor mir selbst an und ruft mir zu: „Du bist ein Bösewicht!" Es verbittert mir den Genuß des unrechtmäßig Erlangten. Und in vergeblicher Reue schlage ich mir an die Stirn und wünsche: „Hätte ich es doch nicht gethan!" Ich bin mir nicht nur bewußt, daß ich anders hätte handeln *sollen*, sondern auch, daß ich es *gekonnt* hätte.

Was folgt hieraus?

Mein Wille ist frei; denn ich handle nicht blind auf das Motiv hin, wie das Thier, sondern überlege und entscheide dann, was zu thun sei.

Mein Wille ist frei; denn wo ich in Zweifel bin, sagt mir mein Gewissen, was ich thun solle, und mir bleibt es überlassen, ihm zu folgen oder nicht.

Mein Wille ist frei; denn wenn ich mich entschieden habe, und wenn meine That gegen die Pflicht verstieß, so macht mir mein Gewissen Vorwürfe und straft mich mit Qual und Reue. Wie dürfte es dies, wenn ich dem bösen Gelüst hätte folgen müssen? Wie kann ich Das sollen, was ich nicht thun kann? Wie kann ich für Etwas gestraft werden, was so geschehen mußte, nicht anders geschehen konnte? Ad impossibilia nemo obligatur.

Also: Mein Wille ist schlechthin frei.

Dies ist eine ziemlich rohe Speculation; aber sie ist natürlich, sie liegt uns am nächsten, sie ist die Speculation der Meisten. Es ist geläufige Durchschnittsmeinung: Der Wille des Menschen ist schlechthin frei.

Freilich steht aber dieser Meinung auch sehr Vieles entgegen. Des Menschen Wünsche und Thaten hängen nicht blos von der Vernunft und vom Gewissen ab, sondern auch von seinen Bedürfnissen, Affecten und Leidenschaften, seinem Temperament und seinem Charakter. Es gibt Leute, welche von Kindesbeinen auf die lebhafteste Neigung empfinden, im Scherz und im Ernste die Unwahrheit zu sagen, während in Anderen von einer derartigen Neigung nicht die leiseste Spur vorhanden ist. Haben es diese Letzteren nicht viel leichter, dem Gebote „Du sollst nicht lügen!“ Folge zu leisten, als jene Anderen? Sind darum nicht Diese weniger frei, als Jene? Und ferner: Trifft den Kannibalen, der von Jugend auf daran

gewöhnt ist, den Mord eines Menschen als etwas Unbedeutendes, ja vielleicht Verdienstliches anzusehen, wenn er nun selbst einen solchen begeht, eben die gleiche Schuld, wie den gebildeten Europäer, der im Mittelpunkte der höchsten intellectuellen und sittlichen Cultur erzogen, von den Grundsätzen der Humanität Zeit seines Lebens beeinflußt, eine gleiche Unthat verübt? Kann man den Choleriker, der, den heißesten Affecten unterworfen, aufbraust und schnell zur Rache bereit ist, für seine That ebenso verantwortlich machen, wie den Phlegmatiker, der all sein Thun und Trachten kalt und nüchtern, gleichsam wie das eines anderen Menschen sich gegenüberstellen, betrachten und erwägen kann, und sich eher mit Hohn als mit Blut rächen wird? Und endlich: Der hungernde und frierende Bettler, der aus dem offenen Schaufenster das Brod stiehlt, um sich vom Hungertode zu retten, — ist er für seinen Diebstahl mehr zu verdammen, wie der Reiche, der, im Ueberflusse sitzend, sich an ihm anvertrauten Mündelgeldern nicht vergreift, hierfür zu loben? Ist die Schuld jenes Diebes nicht wenigstens ebenso gering, als das Verdienst dieses Ehrlichen?

Sind also alle Menschen gleich frei im Wollen und Handeln? — Nein.

Ist mithin unser Wille überhaupt schlechthin frei? — Nein.

Auch diese Speculation ist eben so roh, als geläufig. Auch sie ist Durchschnittsmeinung; und doch steht sie mit jener ersten in diametralem Gegensatze.

Das Wahre ist, daß die meisten Menschen zwischen jener und dieser Meinung hin und her schwanken, ohne zu ahnen, daß beide einander direct widersprechen, ohne eigentlich zu wissen, warum es sich handelt, ohne je sich klar gemacht zu haben, was denn eigentlich jene Willensfreiheit sei, für oder gegen welche sie reden; und je nach der Lage, in welcher sie

sich gerade befinden, holen sie bald die eine, bald die andere Argumentation vor, — je nachdem es nämlich darauf ankommt, sich zu entschuldigen und weißzubrennen, oder Andere zu beschuldigen und zu verdammen.

Wir haben hier, wie gesagt, ein eclatantes Beispiel dafür, wie vielen Irrthum die gewöhnliche Meinung enthält, wie vielen Anlaß zum Zweifel sie daher den Philosophen bietet. Zugleich werden wir aber gerade an diesem Beispiele auch ersehen, wie alle philosophische Speculation thatsächlich auf populärer beruht. Denn jede der beiden entgegengesetzten Ansichten hat Anlaß zu einer besonderen philosophischen Theorie des menschlichen Wollens gegeben. Bevor wir aber an die Betrachtung derselben gehen, müssen wir, um nicht ebenso, wie es gewöhnlich geschieht, in's Blaue hinein zu schwatzen, uns genaue Rechenschaft darüber geben, was denn unter einer „Freiheit des Willens" allein verstanden werden könne.

Das Problem der Willensfreiheit.

Wenn im populären Bewußtsein eine solche Antinomie ungestört fortbesteht, so darf uns Das nicht allzusehr wundern, da die Mehrzahl der Menschen, die Trägerin jener antinomischen Meinung, nur die scheinbaren Belege für jedes der beiden Entgegengesetzten sieht und ganz andere Dinge zu thun hat, als sich in ein schwieriges Denkproblem zu vertiefen. Wenn aber unter den Denkern von Profession gerade hierüber noch immer ein durchaus ungeschlichteter Zwiespalt herrscht, so ist Dies für uns ein um so größerer Beweis für die Schwierigkeit der Sache, als es sich ja hier gar nicht um Erforschung eines Gegenstands handelt, der etwa gänzlich außerhalb unseres Bewußtseins läge (wie dies z. B. bei der Ursache des natürlichen Organismus, dem Verhältniß von Leib und Seele zu einander, u. dgl. m. der Fall ist), sondern den jeder täglich und

stündlich in sich selbst, im eigenen Bewußtsein wahrnimmt, auf's innigste kennen, achten und fürchten gelernt hat. Hier sollen wir uns nun orientiren und womöglich entscheiden. Verfahren wir sorgsam!

„Mein Wille ist schlechthin frei." Dies schien sich zuerst zu ergeben. „Mein Wille ist nicht schlechthin frei." So schien es nachher.

Was heißt denn nun überhaupt Freiheit?

Freiheit im Allgemeinen ist das Vermögen eines Wesens, sich so zu äußern, wie es sich zu äußern bestrebt ist. So ist der Hund frei, wenn ich ihn von der Kette loslasse; der Leibeigene, wenn das Unterthänigkeitsverhältniß, welches ihn an einen andern Menschen fesselt, aufgehoben wird. Hier ist die Lösung einer geistigen, dort einer materiellen Fessel Ursache, weshalb das erlöste Wesen frei zu nennen ist. Aber diese Abwesenheit der Fessel, oder Desjenigen, wodurch das betreffende Wesen gehindert wurde, sich so zu äußern, wie es mochte, — diese rein negative Bestimmung macht bei Weitem nicht den eigentlichen Charakter Dessen aus, was wir Freiheit nennen; vielmehr geht als positive Bedingung das Streben selbst voraus, welches, durch die Fessel gehemmt, sich nicht äußern kann, sowie diese aber entfernt ist, sich äußert und Luft macht. Daher ist z. B. ein Stein, der in der Mauer durch den Mörtel und die umliegenden Steine festgehalten wird, wenn ich ihn loslöse, keineswegs frei geworden. Er verhält sich vielmehr gänzlich indifferent hiergegen, weil er nämlich gar kein Streben besitzt, welches durch sein in der Mauer Festgehaltenwerden gehemmt, und durch sein Losgelöstwerden aus der Mauer entfesselt, befähigt worden wäre, sich zu äußern. Denn die ihn zum Mittelpunkt der Erde ziehende Gravitation äußert sich ebensogut, so lange er in der Mauer sitzt, als wenn er herausgebrochen ist. Dahingegen der losgelassene Hund reagirt sehr

lebhaft, springt umher, überläßt sich nun gänzlich dem entfesselten Streben nach körperlicher Thätigkeit und äußert seine Freude über diese Entfesselung auf jede Weise. Er ist frei.

Zweierlei also liegt im Begriffe der Freiheit, nämlich:

1) Ein Streben, welches sich äußern möchte;

2) Die Abwesenheit alles Dessen, was jene Aeußerung verhindern könnte.

Was läge demgemäß im Begriffe der Willensfreiheit?

1) Ein Wille, welcher wollen möchte;

2) Die Abwesenheit alles Dessen, was ihn hindern könnte, zu wollen.

Das klingt nun aber sehr sonderbar. Denn ein Wille, der zu wollen verhindert wäre, also nicht wollte, wäre überhaupt gar kein Wille. Und umgekehrt, ist überhaupt ein Wille da, so will er auch. Es scheint demnach, als könne es nur entweder gar keinen, oder allein einen freien Willen geben.

Wir müssen nun aber strenge Rücksicht darauf nehmen, daß es, wie wir oben gesehen haben, verschiedene Arten von Willensregungen, d. i. verschiedene Grade des Wollens gibt. Der bloße Wunsch nämlich und die erfolglose Velleität und der auf die Zukunft speculirende Vorsatz, diese unvollendeten Willensacte, sind sehr wohl da möglich, wo ein vollendeter Willensact, d. i. Entschluß, welcher die That unmittelbar zur Folge hat, nicht möglich ist, nämlich da, wo ich die (wenigstens vorläufige) Unmöglichkeit der entsprechenden That einsehe. Etwas, wovon ich weiß, daß ich es gar nicht thun kann, das kann ich auch nicht thun wollen, höchstens zu thun wünschen, was freilich nicht immer vernünftig ist. Werde ich z. B. in der Festungshaft entweder durch Kerkerwände oder durch mein Ehrenwort festgehalten, so kann ich zwar beabsichtigen (wenn die betreffenden Umstände eintreten sollten) zu entspringen; wollen aber kann ich es erst dann, wenn ich die Möglichkeit

zur Ausführung sehe, d. h. wenn ich Gelegenheit habe, mein Ehrenwort zurückzunehmen, die Eisenstäbe zu durchfeilen, die Wälle zu übersteigen u. s. w. Constatiren wir demnach:

a) Nur was ich thun kann, kann ich wollen.

b) Was ich also will, kann ich auch thun.

Hier tritt nun der eigenthümliche Fall ein, daß aus zwei Sätzen, von denen der eine aus dem andern nothwendig folgt, Entgegengesetztes sich zu ergeben scheint. Nach dem ersten nämlich scheint der Wille unfrei zu sein; denn wenn ich nur Dasjenige wollen kann, was ich thun kann, so ist eben mein Wille an die Möglichkeit der Ausführung gebunden, von dieser gehemmt. Nach dem zweiten scheint er frei; denn wenn ich in jedem Falle Das, was ich wirklich will, auch thun kann, so hemmt in keinem Falle etwas außer mir meinen Willen. Das aber ist nur eine sophistische Täuschung, welche dann entspringt, wenn im ersten Satze unter dem „Wollen" allein der wirkliche Willensact, der Entschluß, begriffen wird, während man im zweiten auch die unvollendeten Willensacte, Wünsche, Velleitäten, Vorsätze, unter demselben Worte versteht.

Wir schöpfen jedoch hieraus noch etwas mehr, als die bloße Bekanntschaft mit einem täuschenden Wortspiele, nämlich die tiefere Einsicht in das eigentliche Wesen, den Mittelpunkt unseres Problems. Wir werden inne: daß, wenn von einer Freiheit des Willens die Rede ist, jenes Hinderniß, dessen hemmende Anwesenheit durch den Ausdruck „Freiheit" verneint wird, gar kein äußeres, sondern allein ein inneres sein könne. Denn: Sehen wir von den bloßen Willensregungen oder unvollendeten Willensacten ab und betrachten nur die wirklichen und vollendeten, d. i. die Entschlüsse, so ist zunächst „Wollen" und „Thun wollen" gleichbedeutend; der vernünftige Mensch kann aber unter allen Umständen nur so etwas thun wollen, dessen Thunlich-

keit er voraussetzt, nur solche Entschlüsse fassen, deren Ausführbarkeit ihm schon fest steht. Niemand kann sich zu einer Reise auf den Mond entschließen, oder diese wollen, und zwar eben deshalb nicht, weil er die Unausführbarkeit eines solchen Unternehmens einsieht. Dasjenige, was ich nicht thun kann, kann ich wohl zu thun wünschen, oder, wenn das hemmende Hinderniß nur in der Gegenwart da ist, und seine Aufhebung in irgend welcher Zukunft zu erwarten steht, zu thun mir vorsetzen; thun wollen aber kann ich Etwas nur dann, wenn ich einsehe, daß es gethan werden kann, wenn seine Ausführung denkbar ist. Sollte jedoch etwa nachträglich meiner schon in der Ausführung begriffenen That irgend ein unvorhergesehenes Hinderniß in den Weg treten, so würde das vielleicht mein Unternehmen vereiteln, aber gar nicht die Freiheit meines Entschlusses antasten. Da nun also das einzig denkbare äußere Hinderniß meines Entschlusses die Unausführbarkeit der That; das Gegentheil derselben aber die Bedingung ist, unter der überhaupt ein Entschluß eintreten kann, so gibt es nach außen nur entweder gar keinen Entschluß, oder einen freien. Mit anderen Worten: Mein Wollen ist in dieser Hinsicht deshalb frei, weil es nur dann überhaupt eintritt, wenn es frei sein muß; ich kann nur wollen, was ich thun kann; unser Wille ist in Beziehung auf äußere Bedingungen, d. i. das Thunkönnen, eo ipso frei. Deshalb aber kann auch, wenn man darnach fragt, ob der Wille frei sei, gar nicht von jener äußeren Freiheit die Rede sein; denn da wäre schon die Frage ungereimt, die Antwort aber eine leere Tautologie.

Diese äußere Freiheit lassen wir also, als selbstverständlich, bei unserer Untersuchung ganz auf sich beruhen. Es fragt sich aber, ob nicht innere, im wollenden Subject liegende Bedingungen den Willensact so beeinflussen, hemmen oder lenken, daß er deshalb unfrei genannt werden müßte.

Ohne Zweifel kann ich sehr Vieles thun, also wollen, was ich doch nicht thue, also nicht will; in jedem einzelnen Moment meines Lebens tritt von zwei contradictorisch entgegengesetzten Fällen der eine oder der andere ein: Entweder ich will Dies, oder ich will es nicht. Wie ich mich nun auch entscheiden möge, es muß einen Grund [ratio sufficiens] für meine Entscheidung geben. Bietet mir z. B. ein Freund, den ich besuche, Wein und Kuchen an, so kann ich es annehmen wollen, weil es mir angeboten ist; entweder nun nehme ich es an, oder nicht, sondern weise es dankend zurück. Daß es mir angeboten wird, ist hier conditio sine qua non meines Annehmens und also Annehmenwollens (das ist die äußere Freiheit); nehme ich es nun aber, obgleich es mir angeboten wird, nicht an, will ich also Das nicht thun, was ich doch thun könnte, so muß eine besondere Ursache dafür existiren, daß ich eben nicht thue und nicht will, was zu thun und zu wollen mir doch frei steht. Diese Ursache liegt nicht außer mir, also in mir. Worin aber besteht sie? Man wird als solche zunächst vielleicht den Mangel an Appetit, oder diätetische Rücksichten, oder die Befürchtung, sich die Lust zum Mittagsessen zu verderben, u. dgl. m. sich selbst und Anderen angeben, d. h. Motive und Zwecke. Demnach ersehen wir, daß außer der äußeren Bedingung des Thunkönnens für das Zustandekommen des Willensactes noch als innere Bedingung ein Motiv, und unter Umständen ein Zweck hinzukommt. Wenn wir nun, nachdem jene äußere Freiheit des Willens, das Thunkönnen, als selbstverständlich vorausgesetzt ist, jetzt auch nach der inneren Freiheit fragen, so würde Das dem Gesagten gemäß ungefähr zu formuliren sein: „Ist denn der Wille auch in Beziehung auf das Motiv (und den Zweck) frei?“ — Was aber soll das heißen? Auf keinen Fall darf man etwa daran denken, daß der Wille in dieser Hinsicht dann frei sein würde, wenn seine Acte auch ohne

Motiv stattfinden könnten; denn ein Willensact ohne Motiv ist eine contradictio in adjecto, also nicht frei, sondern eine Ungereimtheit; die Frage nach der Willensfreiheit wäre daher, wenn man sie so verstünde, eine durchaus absurde. Jede Handlung und jeder Willensact des seiner selbst sich bewußten Menschen hat ein Motiv, und würde ohne ein solches gar nicht stattfinden können; der Wille selbst aber ist eine Function des Menschen, die von ihm auf Anlaß des Motives ausgeübt wird. Da nun also in jedem Falle ein Motiv überhaupt nothwendige Bedingung eines Willensactes überhaupt ist, so kann bei der Frage nach der Willensfreiheit unter jenem, den wollenden Menschen in seiner Entschließung hemmenden oder bestimmenden Hindernisse, nach dessen An- oder Abwesenheit man sich erkundigt, gar nicht das Dasein oder die Einwirkung irgend eines Motives verstanden werden, sondern nur der nothwendige Zusammenhang gerade dieser bestimmten Willensregung mit diesem bestimmten, gewissen Motive. In jedem einzelnen Falle, d. i. in jedem Momente des Menschenlebens, wirkt nämlich wenigstens ein Motiv auf den Willen des Menschen, disponirt ihn zu irgend einer Willensregung überhaupt und ist nothwendige Bedingung einer solchen; womit aber noch gar nicht gesagt ist, ob nur ein leiser Wunsch, oder ein Vorsatz, oder ein sofortiger Entschluß auf die Einwirkung dieses Motives hin eintreten werde; da nun aber thatsächlich in jedem Falle nur einer von jenen verschieden nüancirten Graden des Wollens eintreten kann, so fragt es sich: Ist denn dieses Motiv, außerdem, daß es zu einer Willensregung überhaupt Veranlassung gibt, auch der zureichende Grund dafür, daß gerade diese bestimmte Willensregung eintritt? Wir wissen aber, daß in denselben Fällen, auf Einwirkung des gleichen Motives hin verschiedene Menschen nicht die gleiche Willensregung fühlen, sondern verschiedene; was den Einen nur zum

Wunsche veranlaßt, bringt den Anderen zur That, den Dritten scheint es überhaupt gar nicht zu berühren. Und andererseits erwächst, wie ein alter Satz sagt, die gleiche That bei verschiedenen Menschen keineswegs immer aus dem gleichen Motive. (Si duo faciunt idem, non est idem.) Daraus folgt denn ganz evident: Der zureichende Grund dafür, daß ein Mensch, durch dieses Motiv angeregt, Dieses wünscht oder will, ist nicht das Motiv, sondern etwas Anderes. Und dieses Andere muß offenbar etwas dem einzelnen Menschen Eigenthümliches, Individuelles sein. Was also liegt näher, als die Ansicht, jener zureichende Grund sei der Charakter des Menschen, der ja, wie wir oben (Seite 17) gesehen haben „der vorausgesetzte individuelle Grund der Willensart" ist, ohne dessen Voraussetzung höchst wahrscheinlich alle Menschen in gleicher Lage auch das Gleiche wollen und thun würden. Ist er aber in der That zureichender Grund der auf Veranlassung des Motives erfolgenden Willensregung, dann — so scheint es — ist jenes den Menschen in seiner Entschließung hemmende und bestimmende Hinderniß gefunden. Indem wir hiermit auf den Kern unseres Problemes stoßen, wollen wir uns nicht verhehlen, daß der Charakter ein, seinem Wesen nach durch die oben gegebene Nominaldefinition keineswegs erschöpftes, sondern noch unbekanntes Etwas ist, und daß er (nach einer Menge von Erfahrungen zu schließen) durchaus nicht ein für allemal fertig und feststehend, sondern durch den Willensact selbst modificabel erscheint, dergestalt, daß man jenen alten Spruch dahin abändern könnte: Si quis idem bis facit, non est idem.

Die Frage aber, welche den Mittelpunkt dieser Abhandlung bildet, nämlich die nach der Willensfreiheit, lautet so:

Könnte derselbe Mensch, mit diesen Charakteranlagen von der Natur ausgestattet, unter ganz bestimmten Umständen und auf Einwirkung gerade

dieses Motives, ebensogut Dieses wollen, als nicht wollen? Oder aber ist er, wenn alles Jenes bestimmt gegeben ist, gezwungen, unbedingt und unweigerlich gerade so zu wollen, wie er in der That will?

Ist Ersteres der Fall, so ist der menschliche Wille sittlich frei, ist Letzteres der Fall, so ist er sittlich unfrei. Es fragt sich: Existirt eine Freiheit des Willens in Wahrheit, oder ist sie Einbildung? — Indem die Philosophen theils für jene, theils für diese Ansicht Partei ergriffen und sie zu demonstriren suchten, bildeten sich zwei einander entgegengesetzte Philosopheme.

Determinismus und Indeterminismus.

Von verschiedenen Seiten ausgehend kam man zu diesen beiden entgegengesetzten Philosophemen. Einerseits nämlich konnte man seiner Speculation das metaphysische Gesetz zu Grunde legen: „Wenn die Bedingung gegeben ist, so ist auch das Bedingte unabänderlich gesetzt (posita conditione ponitur conditionatum), oder Bedingung und Bedingtes sind mit einander unzertrennbar verbunden, also daß dieses aus jener nothwendig folgt.“ Auf das Problem der Willensfreiheit angewandt ergab dies den Satz: „Sind Mensch und Motiv gegeben, so folgt aus ihnen nothwendig die That.“ Da nun aber nur eine That auf einmal gethan werden kann, so ist ein so beschaffener, d. h. mit diesem Charakter begabter Mensch unter Einwirkung dieses Motives gezwungen, gerade so zu handeln und nicht anders. Der Mensch ist also überhaupt in all seinem Wollen und Handeln schlechthin unfrei und determinirt. Diese Ansicht heißt Determinismus.

Andererseits konnte man dagegen von jenen Thatsachen des sittlichen Bewußtseins ausgehen; und da ergab sich das Gegentheil. Jedem nämlich war es aus eigener Erfahrung

bekannt, daß jede vom Menschen mit Bewußtsein seiner selbst und der Außenwelt, d. h. mit Zurechnungsfähigkeit ausgeführte, also willkürliche und bewußte Bewegung oder Handlung von ihm als die seinige anerkannt wird, und zwar nicht allein nach, sondern schon vor der Ausführung; daß ferner Jedermann von seinem Gewissen vor dem Einen gewarnt, zum Andern aufgefordert wird, daß er selbst sich für seine Thaten verantwortlich fühlt, und daß ihn endlich, wenn er böse gehandelt hat, das Gewissen straft, die Reue quält, er sich selbst Vorwürfe darüber machen muß, so gehandelt zu haben. — Wie — so fragte man — könnte ich eine That die meinige nennen, die mir durch den unausweichbaren Zwang eines Naturgesetzes mit blinder Nothwendigkeit octroyirt, aufgenöthigt, deren Ursache in letzter Instanz also gar nicht Ich, der seiner sich bewußte, sondern das selbstlose Gesetz wäre? Weshalb sollte mich das Gewissen erst vor dem Bösen warnen und, nachdem es geschehen ist, dafür strafen, wenn es gar nicht in meiner Macht lag, anders zu handeln, als ich gehandelt? Eine solche Warnung wäre unsinnig, eine solche Strafe aber empörende, schreiende Ungerechtigkeit, wenn ich nicht auch anders hätte handeln können. Wie ferner soll ich verantwortlich sein für Etwas, was in den meisten Fällen gar nicht mit meinem Wissen geschieht (die Einwirkung des Motivs auf meinen Charakter)? Warum mache ich denn nicht der aus dem Zusammenwirken von Motiv und Charakter entspringenden Nothwendigkeit Vorwürfe für die geschehene That, sondern mir, dem selbstbewußten Subjecte, dem sie gar nicht gebühren? Jene Verantwortlichkeit wäre ein logisches Monstrum, diese Reue eine unbegreifliche Absurdität, wenn es mir unmöglich gewesen wäre, auch anders zu handeln. Also:

Es muß mir in jedem Falle möglich sein, auf verschiedene Weise zu wollen und zu handeln; das wirkende Motiv und

mein individueller Charakter sind zwar Bedingungen des Entschlusses nnd der That, aber nicht ausschließliche; sie incliniren meinen Willen, ohne mich zu überwältigen; ich muß meinen Consens dazu geben, ehe die That beschlossen und ausgeführt werden kann, d. h. der Mensch ist Thäter seiner Thaten, nicht aber Charakter und Motiv; in seinem Wollen und Handeln beeinflußt, ist er doch nicht gezwungen, also in letzter Instanz frei. — Diese Ansicht heißt Indeterminismus.*)

Wie man sieht, scheint der Determinismus für sich zu haben die eiserne Gewißheit eines der ersten Grundgesetze der Erkenntniß und des Erkannten, nämlich des Satzes vom zureichenden Grunde, mit dessen Aufhebung alle Wahrheit und Gewißheit, alles Erfahren, Erkennen, Denken und Wissen zerstört werden würde; aber er widerspricht unserem Gefühle und macht — so scheint es — die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins unerklärlich.

Dagegen vertheidigt sich der Indeterminismus mit mehr Pathos und weniger Klarheit. Er wendet sich an das Gefühl und beruft sich auf jene Thatsachen, die für den Determinismus immer ein Räthsel bleiben. Aber zugleich scheint er die Allgemeinheit und Nothwendigkeit jenes Denk- und Natur-Gesetzes, auf das der Andere sich stützt, zu mißachten, insofern er den menschlichen Willen von diesem Gesetze emancipirt, ihm

*) Mit dem Ausdrucke „Indeterminismus" wird hier und da ein anderer, weit extremerer Begriff verbunden, als der oben entwickelte, nämlich der einer Lehre der absoluten Unbedingtheit des Willens. Eine solche Freiheit erscheint aber doch zu augenfällig, auch ohne besonders tiefes Nachdenken als eine undenkbare Chimäre, die eben deshalb einen besonderen Terminus in Anspruch zu nehmen nicht berechtigt ist. Nach der obigen Darstellung hingegen bedeutet „Indeterminismus" nur die das contradictorische Gegentheil des Determinismus behauptende Ansicht, nach welcher der Wille „nicht absolut unfrei oder determinirt" ist.

eine ganz einzige, exceptionelle Stellung im Weltganzen anweist, damit aber auch die obersten Bedingungen aller Erkenntniß zweifelhaft macht.

Soll ich nun eines der obersten Denkgesetze aufheben, um meine Freiheit zu retten? Oder soll ich an mir selbst irre werden, um die Nothwendigkeit jenes Denkgesetzes unangetastet zu lassen? Das war das bedenkliche Dilemma, in welches man gerieth, und aus dem man sich nicht herauszufinden vermocht hat.

Daher ist denn die ganze Entwickelungsgeschichte der praktischen Philosophie im Grunde nichts Anderes, als ein perennirender Krieg zwischen der Allgemeingültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde und den Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, welche beiden Gegner zuerst in naiver, kindlicher Eintracht zusammenwohnen (wie es gewisse, ihrem Gattungscharakter nach einander feindliche Thiere in ihrer frühen Jugend thun), ohne sich einander erheblich zu behelligen; sobald sie aber mündig geworden, zum Bewußtsein gekommen sind, ihre natürliche Antipathie empfinden, zuerst nur in häuslichen Zwist gerathen, dann den Hausfrieden brechen und sich offen herausfordern. In diesem Kampfe wechselten denn, wie das zu geschehen pflegt, bei jeder Partei Siege und Schlappen ab, und zuweilen wurde nach gegenseitiger Erschöpfung ein fauler Friede abgeschlossen, um nach neu erlangten Kräften baldmöglichst gebrochen zu werden. Die Devise der Einen war dann schließlich:

Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden;
Aber der praktische Satz gilt doch: du kannst, denn du sollst.

Worauf die Anderen hämisch antworteten:

Dacht ich's doch! Wissen sie nichts Vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's einem geschwind in das Gewissen hinein.

Und Das ist auch durch alle feinen Nüancen hindurch das „Hie Welf!“ „Hie Waiblingen!“ des Determinismus und Indeterminismus bis zur Stunde geblieben.

Et adhuc sub judice lis est.

Es wird nicht überflüssig sein, an dieser Stelle einen Rückblick auf die Entwickelung jenes Kampfes zu werfen, wobei natürlich nicht geschichtliche Ausführlichkeit, sondern Hervorhebung der charakteristischen Phasen unser Zweck ist.*) Und da finden wir denn zunächst in der Philosophie der Griechen die beiden Gegner noch in jener naiven Periode, wo sie, unmündig, ihrer angeborenen Antipathie sich nicht bewußt sind; das Problem selbst ist noch gar nicht erreicht worden, so daß man bona fide Sätze nebeneinander stellt, welche weiter verfolgt zu den schärfsten Discrepanzen führen müssen. So nennt Platon einerseits die Tugend: *ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει***); wenn sie Das aber ist, wenn sie in der That keinen bestimmten Herrn und Besitzer hat, so scheint zu folgen, daß auch Niemand zu ihrem Besitze prädeterminirt sein könne, welches entschiedene Willensfreiheit voraussetzt. Auf der anderen Seite dagegen meint er, daß aus der Beschaffenheit des Charakters mit Nothwendigkeit die Beschaffenheit der That folge: *Ἀνάγκη ἄρα κακῇ ψυχῇ κακῶς ἄρχειν καὶ ἐπιμελεῖσθαι, τῇ δὲ ἀγαθῇ πάντα ταῦτα εὖ πράττειν****);

*) In Beziehung auf Geschichte der Ethik und ausführliche, kritische Vergleichung der verschiedenen ethischen Standpunkte sind z. B. folgende Werke zu nennen: Christian Garves „Uebersicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre." Breslau 1799; Fr. Schleiermachers „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre." Berlin 1803. Sämmtl. W. Abth. III Bd. I; C. F. Stäudlins „Geschichte der Moralphilosophie." Hannover 1822; H. C. W. Sigwarts „Problem v. d. Freiheit und Unfreiheit des menschl. Willens." Tübingen 1839; J. H. Fichtes „die Philosoph. Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich und England von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart." Leipzig 1850 ꝛc. ꝛc.

**) Platon. Respubl. X. 617.

***) Ibidem I, 353.

und hieraus ergibt sich gerade das Gegentheil; denn wenn nur der von Natur Gute zur guten That, der von Natur Schlechte aber allein zur schlechten befähigt ist, so ist damit auch ihr Wille prädeterminirt, unfrei. Nicht anders ergeht es dem Aristoteles, indem er, nach vielen vortrefflichen Bemerkungen über Zurechnungsfähigkeit, Ueberlegung, Wahl und Freiwilligkeit menschlicher Handlungen, über Selbsterziehung und Ausbildung des Charakters u. s. w., in ein und demselben Kapitel zuerst behauptet, Tugend wie Laster liegen in unserer Gewalt: *ἐφ᾽ ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία*, und dann wiederum, der ungerechte Charakter könne durch seinen Willen ebenso wenig gerecht werden, als der Kranke gesund: *οὐ μὴν ἐάν γε βούληται ἄδικος ὢν παύσεται καὶ ἔσται δίκαιος· οὐδὲ γὰρ ὁ νοσῶν ὑγιής.**) Auch die Stoiker, diese Hauptmoralisten des Alterthums, vermögen es nicht, sich aus jenem Widerspruche herauszuraffen, eben weil sie ihn nicht als solchen erkennen. Denn wenn man erst die Ausnahmlosigkeit des Naturgesetzes oder, wie sie sich bildlich ausdrücken, der *εἱμαρμένη*, anerkennt: *καθ᾽ εἱμαρμένην δέ φασι τὰ πάντα γίγνεσθαι κτλ. ἔστι δ᾽εἱμαρμένη αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη ἢ λόγος καθ᾽ ὃν ὁ κόσμος διεξάγεται***); so hat es gar keinen Sinn, den Menschen noch besonders zu naturgemäßem Leben, *τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*, naturae convenienter vivere***), als dem wahrhaft sittlichen, aufzufordern, welches voraussetzen würde, daß es dem Menschen auch freistünde, gegen das Naturgesetz zu leben, also eine Ausnahme von ihm zu machen. In diesem Sinne nimmt Cicero die Stoiker beim Worte und sucht sie zu verbessern, indem er sie widerlegt: Si omnia antecedentibus causis fiunt, omnia naturali colliga-

*) Eth. Nicom. III. c. 7.

**) Diogen. Laert. VII, 149.

***) Iibid. 87. conf. Cicero de fin. III, 6.

tione conserte contexteque fiunt. Quod si ita est, omnia necessitas efficit. Id si verum est, nihil est in nostra potestate. Est autem aliquid in nostra potestate. At si omnia fato fiunt, omnia causis antecedentibus fiunt. Non igitur fato fiunt quaecunque fiunt.*) Er scheint an dieser merkwürdigen Stelle wirklich zum Bewußtsein des lang verhüllten Widerspruches gekommen zu sein; aber aus der Sorglosigkeit, mit der er in bündiger Schlußfolge zu Gunsten der Willensfreiheit das ewige Naturgesetz der Causalität zur Welt hinausweist, geht deutlich hervor, daß er gar nicht den antinomischen Charakter des Problems ahnt, welcher eben darin besteht, daß die beiden auf's grellste einander widersprechenden Gegner doch beide gleichsehr Anspruch auf Existenz haben, ja thatsächlich coexistiren.

Die philosophirenden christlichen Theologen des Mittelalters schritten nun wirklich bis zur Kenntniß des Problems, als des für die ganze Ethik in letzter Instanz entscheidenden, vor und spalteten sich demgemäß bald in jene beiden Parteien. Da sie aber, eben als Theologen, den Vortheil hatten, immer dann, wenn sie nach consequentem aber fruchtlosem Nachdenken auf irgend welche nicht zu überwältigende Schwierigkeiten stießen, also z. B. hier mit der Allgemeingültigkeit des Causalitätsgesetzes, dort mit dem sittlichen Bewußtsein in Conflict geriethen, Gott, als den schlechthin Vorausgesetzten zu Hülfe zu rufen, so können ihre Versuche zur Lösung des Problems eigentlich gar nicht philosophische genannt werden, weil da doch immer statt der vernünftigen Einsicht zuletzt eine unbewiesene Voraussetzung aushelfen muß. Das tritt uns in den Lehren zweier, nicht weniger der Zeit nach, als durch den Gegensatz ihrer Ansichten über die Willensfreiheit getrennter Männer, recht lebhaft ent-

*) Cic. de fato. c. 14.

gegen, nämlich des Kirchenvaters Augustinus und des Scholastikers Albertus Magnus. — Augustin ist, seit er zur katholischen Kirche übergetreten, entschiedener Determinist; er leugnet jegliche Freiheit im natürlichen Menschen: Dieser muß handeln, wie es seine Natur gebietet, und da sie durch die Erbsünde verderbt ist, so muß er böse handeln; sein Wille ist von der eingefleischten Neigung zum Bösen geknechtet (servum arbitrium); aber — durch göttliche Gnade werden wir erlöst und zum Guten befähigt; womit denn dem sittlichen Bewußtsein durch eine Hinterthür Trost und Versöhnung zugeführt ist. — Auf der anderen Seite ist Albert von Bollstädt Indeterminist.*) Nach ihm entscheidet zwischen Dem, was die Vernunft, und Dem, was der sinnliche Trieb verlangt, der schlechthin freie Wille (liberum arbitrium), so daß also der Satz vom Grunde auf unsere Wahlentscheidung nicht Anwendung hat; demnach erscheint der Entschluß als eine Wirkung ohne Ursache, welches der Vernunft widerspricht; aber — es stellt sich heraus, daß die Tugend, zu welcher doch der schlechthin freie Wille sich entschließen sollte, Das ist, quod Deus in homine operatur, wonach also doch die Ursache für den Entschluß nicht fehlt, sondern nur statt der natürlichen eine übernatürliche gesetzt ist.

Als nun Cartesius der richtigen Maxime Worte verlieh, daß man in der philosophischen Speculation, im Gegensatze zur theologischen, so wenig als nur irgend möglich auf Autoritäten hin dogmatisch annehmen, als unbewiesene Voraussetzung gelten lassen müsse, und dadurch zum Reformator der Philosophie wurde, da — so scheint es — mußte auch das ethische Problem, aus dem neuen Gesichtspunkte betrachtet, seiner endgültigen Lösung um so näher rücken, als es klarer, mit

*) Sogar in dem oben, S. 43 Anm. gerügten und abgewiesenen Sinne.

unphilosophischen Vorstellungen unvermischter formulirt werden konnte. In der That hatte aber die Erneuerung der Philosophie in dieser Rücksicht zunächst nur den einen sichtbaren Erfolg, daß sofort auch jene beiden feindlichen Parteien neubelebt einander gegenüber traten, und zwar, aus naheliegenden Gründen, schroffer als vorher. Denn die von der Vormundschaft der Theologie emancipirte, mündig gesprochene Vernunft vermag es nicht gleich, mit sicherem Auge sich in den schwierigsten der ihr gestellten Aufgaben zu orientiren, und überläßt sich gleichsam dem unentschiedenen Schwanken des noch nicht vom Leben festgeschmiedeten Charakters, indem sie jetzt mit jugendlicher Weichheit dem Herzensbedürfniß nachgibt, und jetzt wieder, um sich der neuerlangten Selbständigkeit würdig zu zeigen, mit trotziger Einseitigkeit Alles leugnet, was sich den abstracten Schematen des begrifflichen Denkens nicht sogleich fügen will.

Cartesius selbst zunächst spricht den indeterministisch klingenden Satz aus: Voluntas adeo libera est sua natura, ut nunquam possit cogi.*) Diese Freiheit des Willens hält er (im Gegensatze zur Unvollkommenheit des Intellects) für das Größeste im Menschen: Sola est voluntas sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior, ut nullius majoris ideam apprehendam.**) Ja er glaubt sogar, daß sie gerade und allein es sei, nach deren Analogie man sich eine einigermaßen treffende Vorstellung von Gott machen könne. Aber bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß er gar nicht die innere, sondern jene äußere Freiheit des Willens meint, welche, wie wir oben (S. 36 u. 37) auseinandergesetzt haben, als selbstverständlich vorausgesetzt werden muß. Er sagt nämlich: Unser Intellect lege uns Das zur Entscheidung vor, was wir bejahen

*) Passion. Animae. I, 41.

**) Meditat. de prim. philos. IV.

oder verneinen, erstreben oder fliehen können, und die arbitrii libertas bestehe nun darin, daß wir uns zu dem Einen oder dem Anderen in solcher Weise entschließen, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus.*) Wie aber steht es denn mit jener inneren Bestimmung, welche uns aus der Unschlüssigkeit zum Entschlusse treibt? Hierauf eingehend, erklärt er: Jene Unentschiedenheit (indifferentia), in der wir uns dann befinden, wenn kein Grund uns mehr nach der einen als nach der anderen Seite treibt, sei nur der niedrigste Grad der Freiheit und bezeuge nicht sowohl die vollkommene Ungebundenheit unseres Willens, als die Unvollkommenheit des Intellects; der Mensch sei insofern unfrei, als seine Erkenntniß unklar sei, und sowie er nur immer klar wüßte, was gut und wahr ist, so würde alle Unschlüssigkeit hinwegfallen, und er nur Dieses wollen: Nam si semper quid verum et bonum sit, clare viderem, nunquam de eo quod esset judicandum vel eligendum deliberarem, atque ita, quamvis plane liber, nunquam tamen indifferens esse possem.**) Damit glaubt er also dargelegt zu haben, daß der Wille an sich frei, und nur durch die Unklarheit der Erkenntniß getrübt sei; unter der Freiheit selbst aber versteht er die Richtung auf das Wahre und Gute. Abgesehen jedoch davon, daß durchaus nicht nachgewiesen ist, ein wirklich freier Wille werde sich in der That immer nur für das Gute entscheiden, bleibt es auch gänzlich unerörtert, wie denn diese Freiheit mit dem Gesetze der Causalität zusammen bestehen könne. Daß er sich diese Schwierigkeit nicht klar gemacht hat, geht zum Beispiel aus den Worten hervor: Evidens est, eos ipsos, qui imbecilliores animos habent, posse acquirere imperium absolutissimum in omnes passiones suas.***) Denn mag immer-

*) Ibidem.

**) Ibidem.

***) Pass. Anim. I, 50.

hin die Imbecillität des Gemüths vorausgesetzt werden, so ist doch jene absolute Herrschaft über die eigenen Leidenschaften erst das Resultat eines glücklichen Kampfes, welches nur dann erreicht werden kann, wenn die betreffenden Mittel in Anwendung gebracht werden. Wovon es nun aber abhängt, ob dieses Letztere geschieht, bleibt unerwähnt; und gerade erst bei der Urgirung dieser Frage hätte sich zeigen können, ob über dem, vom Motiv veranlaßten Willensacte und über dem individuellen Charakter des einzelnen Menschen eine indeterminirte Freiheit denkbar ist oder nicht. Ueberhaupt behandelt Cartesius, wie die meisten Philosophen vor und nach ihm, das ethische Problem nicht in unparteiisch räsonnirender, sondern in parainetischer Weise; d. h. seine Untersuchungen setzen immer den sittlichen Endzweck des Menschen voraus.*)

Unter seinen bedeutenderen Nachfolgern stimmt ihm der tiefsinnige Malebrauche, was die ursprüngliche Richtung auf das Gute anlangt, bei; während er in Hinsicht auf die Freiheit schon anders denkt. Er sagt z. B. in seinem metaphysischen Hauptwerke: Il est facile de reconnaître, que quoique les inclinations naturelles soient volontaires, elles ne sont toutefois pas libres de la liberté d'indifférence, qui renferme la puissance de vouloir ou de ne pas vouloir, ou bien de vouloir le contraire de ce à quoi nos inclinations naturelles nous portent;**) was er

*) Das geschieht übrigens unwillkürlich in fast allen ernsten praktischen Untersuchungen. Wo es nicht der Fall ist, z. B. im „Principe" des Macchiavelli, da wird absichtlich von jener Voraussetzung abstrahirt, um andere Gedanken unvermischt und für sich darstellen zu können.

**) De la Recherche de la Vérité, T. I, L. I, Ch. I. An derselben Stelle definirt er den Willen als l'impression ou le mouvement naturel, qui nous porte vers le bien indeterminé et en general, welches Letztere er dann in seiner Weise näher erläutert: c'est-à-dire vers Dieu, qui est seul le bien general.

nachher im „Traité de Morale“ mit theologischen Argumenten zu stützen sucht. Wir wollen uns freilich nicht verhehlen, daß die Ansicht sowohl des Cartesius als des Malebranche nicht unabhängig von, wenn immer an sich nicht tadelnswerthen, so doch unphilosophischen Vorurtheilen entstanden ist, und daß daher beide hier von jener Befangenheit sich nicht losgemacht hatten, deren vollständige Beseitigung Cartesius selbst forderte; wir dürfen nicht vergessen, daß dieser, vorsichtig gemacht durch das Schicksal Anderer, sein epochemachendes Werk den Doctoren der Sorbonne widmete und zur Beurtheilung vorlegte, und daß Malebranche katholischer Priester war. Es mag daher bezeichnend sein, daß im Gegensatze zu ihnen Spinoza, welcher keine derartigen Rücksichten zu nehmen hatte, den klarsten und entschiedensten Determinismus durchführt. Im Causalzusammenhang erkennt er ganz richtig ein oberstes und ausnahmloses Naturgesetz; und da die Freiheit des Willens nach seiner Ansicht eine Ausnahme sein würde, so leugnet er sie consequenter Weise: In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est, et haec iterum ab alia, et sic in infinitum.*) Des Menschen Willensacte und Handlungen sind, wie jedes Ereigniß in der Welt, Glieder in der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen. Deshalb ist die Freiheit des Willens eine Einbildung, mit der es uns so ergeht, wie etwa einem geworfenen Steine, der während seines Fliegens Bewußtsein erhielte und nun glaubte, er sei ganz frei und bewege sich, weil er selbst es wolle. Wir glauben nämlich nur aus dem Grunde frei zu sein, weil wir zwar unseres Strebens und Wollens uns bewußt sind, von den Ursachen aber, durch welche wir zu solchem Streben und Wol-

*) Ethica, II, propos. 48.

len befähigt und genöthigt werden, Nichts wissen und uns Nichts träumen lassen: Homines se liberos esse opinantur, quandoquidem suarum volitionum suique appetitus sunt conscii, et de causis, a quibus disponuntur ad appetendum et volendum, quia earum sunt ignari, ne per somnium cogitant.*) Zugleich aber setzt sich Spinoza mit dem, von Cartesius behaupteten liberum arbitrium kurz und treffend auseinander, indem er noch schärfer, als Malebranche die Begriffe der Willkürlichkeit und der Freiheit von einander scheidet: Si per hominem coactum intelligit eum, qui invitus agit, concedo nos quibusdam in rebus nullatenus cogi, hocque respectu habere liberum arbitrium; sed si coactum intelligit, qui quamvis non invitus, necessario tamen agit, nego nos aliqua in re liberos esse.**)

Leibnitz, der überall zu vermitteln suchte und als Philosoph ebenso sehr Gefühls-, als Verstandes-Mensch war, mochte seiner Neigung nach nicht der Freiheitsleugnung Spinozas beistimmen, und konnte doch seiner Einsicht nach nicht das Gegentheil behaupten; er suchte daher nach dem juste milieu. Hierbei bestritt er zunächst die Möglichkeit eines absoluten Unschlüssigseins (indifférence d'arbitre), denn Das wäre keine Freiheit, sondern ein gänzliches Aufhören des Willens.***) Auch darin, meinte er, könne man die Freiheit nicht finden, daß etwa die Ursache des Willensactes selbst wieder ein Willensact wäre, weil man dann gemäß dem Gesetze der Causalität die Ursache dieses letzteren wiederum in einem Willensact suchen würde u. s. w., so

*) Ibidem, I, appendix.

**) Epistola 62.

***) Die wirklich komisch naive Weise, in welcher Leibnitz Theodicée, P. I, 49 den Fall von Buridans Esel wörtlich versteht, um aus seiner realen Unmöglichkeit die Undenkbarkeit der indifférence d'arbitre darzuthun, zeigt sehr deutlich, wie er durch breite Ausführlichkeit im unwesentlichen Einzelnen seine Verlegenheit um die Hauptsache zu verdecken sucht.

daß man also auf einen regressus in indefinitum käme, in welchem vor lauter einander bedingenden Willensacten der Entschluß und die That selbst gar nicht zu Stande kommen würden: Nous ne voulons point vouloir, mais nous voulons faire, et si nous voulions vouloir, nous voudrions vouloir vouloir, et cela iroit à l'infini.*) Da nun weder diese Selbstbestimmung, noch jene Unschlüssigkeit des Willens die gesuchte Freiheit sein kann, so nimmt er, von der inneren Freiheit abspringend, seine Zuflucht zur äußeren; er will die menschliche Seele nicht wie Spinoza mit dem geworfenen Steine verglichen sehen, dessen Bewegung durch fremde Gewalt verursacht ist, sondern mit der Magnetnadel, die nur eigenen! [aber doch ihr octroyirten] Gesetzen folgend, sich dem Pole zudreht; sie ist „dépendante d'elle-même et indépendante de toutes les autres créatures" und daher „une espèce d'automate spirituel."**)

So faßt er denn sein Endurtheil in den Worten zusammen: La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du bien apperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter: et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots.***) Aber dieses peu de mots enthält einen entschiedenen Rückschritt hinter Spinoza und zeigt weiter Nichts, als daß Leibnitz gern Indeterminist sein möchte, von seinem Verstande aber daran gehindert wird. — Die Leibnitzianer, Christian Wolf an der Spitze, vermochten es durchaus nicht, sich über diese Stufe hinauszuheben, und suchten in einem endlosen Formelkram und in wenigsagenden Nominaldefinitionen ihr Unvermögen zu verbergen,†) so daß auf ihrer Seite die Untersuchung des Problems sich im Sande verlief.

*) Nouveaux Essais II, 21, §. 24.

) Théodicée, I, §. 50, 52. *) III, 288.

†) Wenn Wolf die Freiheit für ein Vermögen, nicht sine motivis,

Im Gegensatz aber zu dieser ganzen, von Cartesius ausgehenden metaphysischen Richtung entwickelte sich gleichzeitig, angeregt durch Bacon von Verulam, eine empiristische, welche in einzelnen ihrer Glieder zur Erforschung auch unseres Problems Wesentliches geleistet hat. Um aber nicht zu weitläufig zu werden, müssen wir es uns versagen, näher auf sie einzugehen, und beschränken uns auf wenige Bemerkungen. Auch hier natürlich stehen sich die bekannten beiden Parteien, ausgerüstet mit den bekannten Waffen, gegenüber; auch hier sind die Deterministen die an Klarheit und Schärfe Ueberlegenen; doch sammeln sich unter ihrem Banner eine Menge philosophisch Unzurechnungsfähiger. Schon Thomas Hobbes ist ebenso oberflächlich, als scharfsinnig; die französischen Materialisten aber, von Condillac bis Holbach, beginnen mit der Verflachung und enden mit der frivolsten Ausdeutung englischer Ideen; sie sind fast ohne Ausnahme jedes geistigen Volumens baar und ahnen daher gar nicht, wo eigentlich die Spitze des Problems zu suchen sei, nämlich in der Tiefe des menschlichen Geistes selbst, für alle äußere Erfahrung unnahbar. Ihre Gedankenarmuth aber überkleiden sie mit dem weltberühmten „esprit", welcher dem aus dem gehaltvollen Kern des echten Genius hervorblühenden Witze ungefähr ebenso gleicht, wie die Bronzirung eines schlechten Metalls der echten Patina des edlen Erzes. Dagegen ist ein wirklicher Fortschritt bei den Engländern zu finden. Sehr zu beachten ist z. B. Das, was Locke im 21. Kapitel des 2ten Buches seines „Essay concer-

sondern contra motiva sich zu entscheiden, erklärt, so bleibt immer die Frage unbeantwortet: „Aus welchem Grunde denn?" worauf der Determinist eben antworten wird „Auf ein Motiv hin." Wie sich die Leibnitz-Wolfianer mit Worterklärungen über die sachliche Schwierigkeit hinwegzuhelfen wußten, davon ist ein Beispiel zu finden im §. 529 von A. Baumgartens Metaphysik.

ning human understanding" über den Gegenstand beibringt. Ferner ist höchst bemerkenswerth der 8. Abschnitt von David Humes „Inquiry conc. hum. underst." Charakteristisch, echt englisch ist es hier, wie zuerst die entschiedensten deterministischen Ansichten klar und schlagend entwickelt, dann aber die (nach der Meinung des Autors selbst) der Religion widerstreitenden Folgen daraus als unbegreiflich für den menschlichen Verstand kurz abgefertigt werden; wobei sich denn der Leser wohl oder übel beruhigen soll.

Die wichtigste Erscheinung aber ist wohl Priestleys deterministisches System,*) welches er auf Anregung von Hartleys „Observations on man" componirte, sowie seine wissenschaftlichen Verhandlungen mit Price und Anderen.**) Zur Prüfung seiner Ansichten werden wir bei Gelegenheit eines neueren Philosophems kommen, welches sich hauptsächlich mit auf ihn stützt. —

So stand nun die Sache, als Kant auftrat. In der naiven Denkweise des Alterthums hatten die beiden entgegengesetzten Ansichten unentwickelt zusammengeruht, ohne sich zu behelligen. In der philosophirenden Theologie des Mittelalters war zwar der Gegensatz zu Tage getreten, aber beide Parteien hatten am letzten Ende die Hülfe Gottes, als des absolut Vorausgesetzten, in Anspruch genommen, wobei sich die kritische Vernunft nicht beruhigen kann. In der Philosophie der neueren Zeit, welche nur Bewiesenes gelten lassen wollte, war der Kampf von neuem entbrannt, und der Determinismus war für den Verstand Sieger geblieben; aber das sittliche Bewußtsein blieb unerklärlich. — Unter diesen Umständen bedurfte es denn in der That eines so herrlichen, selbst im Irrthume be-

*) The doctrine of philosophical necessity illustrated etc. Lond. 1777.

**) Ueber diese Verhandlungen siehe: Stäudlins Geschichte d. Moralphilosophie Seite 904—913, und Buhles Lehrbuch d. Geschichte der Philosophie. VII. 515—563.

deutenden und belehrenden Denkers wie **Kant**, der zugleich einer der edelsten und verehrungswürdigsten Menschen und deshalb in sittlichen Dingen besonders competenter Urtheiler war, um das Problem nicht nur in seiner ganzen Tiefe zu erfassen, den Widerspruch in seiner ganzen Schärfe bloszulegen, sondern auch der unmöglich scheinenden Lösung näher zu kommen.

In der Kritik der reinen Vernunft wies **Kant** zuvörderst nach, daß, neben gewissen anderen, auch das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung aus dem Grunde unumstößlich und ohne Ausnahme allgemeingültig ist, weil ohne seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit unsere Erfahrung und ihr Gegenstand, der Menschengeist und die Welt, nicht da sein würden. Er machte ferner darauf aufmerksam, daß die menschliche Vernunft, wenn sie die in Raum und Zeit ausgedehnte und wirkende Welt als Ganzes schlechthin zu begreifen versucht, über die Erfahrung hinausgehend, nach Analogie der in dieser geltenden allgemeinsten Begriffe, sich gewisse Vorstellungen (transscendentale Ideen) bildet, welche die Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten umfassen sollen, denen aber in der Erfahrung kein Gegenstand congruent sein kann. Zu diesen transscendentalen Ideen gehört nun auch die der Freiheit, als welche das Vermögen eine Causalreihe anzufangen, also das erdachte Unbedingte in Rücksicht des Verhältnisses von Ursache und Wirkung sein soll. **Kant** fand aber, daß die Vernunft bei der Bildung dieser Idee in einen Widerspruch mit sich selbst geräth, da sie einerseits eine Ausnahme vom Causalgesetz, also eine Ursache, die selbst unbedingt, nicht mehr Wirkung eines Anderen wäre, nicht zugestehen kann, und doch andererseits, wenn sie eine Causalreihe als **Ganzes** erfassen will, auf eine solche nicht weiter bedingte Ursache geführt wird. Demgemäß stellte er die beiden einander widersprechenden und doch gleicherweise Geltung beanspruchenden Sätze nebeneinander:

I. „Die Causalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die „einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt „abgeleitet werden können. Es ist noch eine Causalität durch „Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig".

II. „Es ist keine Freiheit, sondern Alles in der Welt ge„schieht lediglich nach Gesetzen der Natur."

Diese beiden Sätze, die sich — wie Kant behauptet — durch gleich triftige Gründe beweisen lassen, sind aber nur der allgemeine Fall für den oben dargelegten Widerstreit von Determinismus und Indeterminismus, oder von der Willensfreiheit, welche das sittliche Bewußtsein fordert, und der durchgängigen Bestimmtheit jedes Willensactes, den das Causalitätsgesetz verlangt. Konnte also jener allgemeine Widerstreit gelöst werden, so war es auch dieser specielle. Eine solche Lösung glaubte aber Kant dadurch bewerkstelligen zu können, daß er die in Raum und Zeit gegebenen und den Kategorieen schlechthin unterworfenen empirischen Gegenstände für bloße „Erscheinungen" eines außerräumlichen, außerzeitlichen „Dinges an sich" erklärte, da denn jeder Gegenstand als „Erscheinung" vom Causalitätsgesetze bedingt, als „Ding an sich" aber frei sein konnte. Auf das menschliche Handeln speciell diesen Gedanken anwendend, behauptete er: der Mensch, welcher seinem „empirischen Charakter" nach, d. h. als in Raum und Zeit erscheinendes Wesen, schlechthin unfrei und determinirt handle, könne seinem „intelligibeln Charakter" nach, d. h. als unräumliches und außerzeitliches Wesen, frei sein; welche Möglichkeit er in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und der „Kritik der praktischen Vernunft", auf die Autorität des sittlichen Pflichtgebotes sich stützend, zur Wirklichkeit und Nothwendigkeit zu erheben suchte. So war also nach seiner Ansicht sowohl der Naturnothwendigkeit als dem sittlichen Bewußtsein Genüge gethan.

Nun vermag ich aber jene Lösung des allgemeinen Falles nicht zu billigen (weil mir, wie ich anderwärts dargethan habe, das sogenannte „Ding an sich" als ein Wort ohne Bedeutung erscheint, und der ihm von Kant untergelegte Begriff als ein Unbegriff), also auch nicht diese Anwendung der vermeintlichen Lösung des allgemeinen auf den speciellen Fall. Ich verweise in dieser Hinsicht auf meine ausführliche Darlegung.*) Hier will ich nur kurz bemerken: Niemand — und wäre es selbst der kategorische Imperativ — kann mich von der Möglichkeit eines viereckigen Kreises überzeugen, und ebensowenig von der Denkbarkeit Dessen, was Kant „Ding an sich" nennt; worunter nämlich ein Etwas verstanden wird, welches nicht in der Zeit sein soll (d. h. doch wohl: welches weder jemals war, noch jetzt ist, noch je sein wird) und dabei doch existiren soll.

So viel Erhebendes und Wahres daher Kants Sittenlehre im Einzelnen enthält, so wenig kann ich deren metaphysische Grundlage, seine Freiheitslehre, annehmen. — Nun ist aber nach Kant noch ein Schritt weiter gethan worden.**) Schopenhauer nämlich hat die Lehre von der Unterscheidung zwischen „Ding an sich" und „Erscheinung," und specieller zwischen „intelligibelem" und „empirischem Charakter" beibehaltend, den kategorischen Imperativ dagegen und das damit Zusammenhängende eliminirend, mit Benutzung der oben erwähnten Ansichten von Hartley und Priestley, einen Determinismus aufgestellt, dessen Härte durch die musterhafte Klarheit und

*) Diese ist enthalten im ersten Kapitel meiner Abhandlung „Kant und die Epigonen."

**) Wie schon in der Vorrede angedeutet, hat es seinen guten Grund, daß ich, mit Uebergehung der Bearbeitungen Kantischer Gedanken durch Fichte und Schelling, sowie der Ansichten von Schleiermacher, Herbort, J. P. Romang, H. C. W. Sigwart u. s. f. mich gerade nur gegen dieses eine Philosophem wende.

Schärfe seiner Darstellung nur um so drückender wird. Das passendste Motto für seine dahin einschlagende Schrift wäre jener Ausruf der Ovidischen Medea gewesen:

Video meliora proboque,
Deteriora sequor!

dessen philosophische Illustration sie ist. Ich glaube nun, daß es für den Zweck dieser Abhandlung nur dienlich sein kann, dieses Philosophem einer ausführlicheren Beurtheilung zu unterwerfen; und wir wollen uns daher in kurzer Darstellung die wesentlichsten Sätze desselben vorführen.*)

Schopenhauers Freiheitslehre.

Die Ethik dieses merkwürdigen Mannes beruht also, wie überhaupt seine ganze Philosophie, unmittelbar auf Kantischen Gedanken und besteht eigentlich weniger in einer Veränderung, als in einer eigenthümlichen Deutung und Umdeutung derselben, welche Umdeutung, wie gesagt, besonders mit Hülfe der Ansichten jener beiden englischen Deterministen geschieht. Ihre Grundgedanken sind diese:

Zweierlei ist unumstößlich gewiß, nämlich:

Erstens, daß gemäß dem a priori gegebenen Gesetze der Causalität aus dem Zusammentreffen eines bestimmten Motives mit einem bestimmten Charakter auch eine ganz bestimmte Handlung, und gerade nur diese, als Wirkung nothwendig hervorgeht. Zweitens, daß jeder Mensch das deutliche Bewußtsein hat: „Ich bin es, der da will und handelt, ich bin Thäter meiner That, und bin für das, was ich thue, verantwortlich."

Das Letztere scheint dem Ersteren zu widersprechen; weil nämlich der Mensch sich einbildet, jener richtige Satz: „Ich bin Thäter meiner Thaten" involvire den anderen: „Ich konnte

*) Siehe: „Die beiden Grundprobleme der Ethik u. s. w." von A. Schopenhauer." Frankfurt a/M. 1841. 2te Aufl. Leipzig 1860; und „Die Welt als Wille und Vorstellung." Band I, 4tes Buch.

unter genau denselben Umständen das Gegentheil von Dem wollen und thun, was ich gewollt und gethan habe," welcher Satz auf das sogenannte liberum arbitrium indifferentiae führt. Das ist aber ein einseitiges Mißverständniß, welches aus ungründlichem Nachdenken entspringt; und in Wahrheit verhält sich die Sache vielmehr folgendermaßen:

Da jede Handlung das Product zweier Factoren ist, des Charakters und des Motives, durch welche zwei sie vollkommen bestimmt wird, so ist sie unmöglich, wenn einer dieser beiden Factoren fehlt; ein Charakter wird ohne Motiv ebensowenig handeln, als ein Motiv ohne Charakter. Sie beruht ihrer ganzen Möglichkeit nach darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe, und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist der subjective, das Motiv der objective Factor der Handlung. Insofern nun jener den Willensact und die Handlung mitbestimmt und mitbedingt, weiß jeder Mensch: „Ich bin Thäter meiner That." Es fällt ihm daher nicht im Entferntesten ein, die Verursachung seiner That allein dem Motive zuzuschreiben, oder gar die Verantwortlichkeit für sie und die Schuld von sich abzuwälzen und ihm zuzuschieben; denn ohne seinen Charakter würde ja dieses Motiv gar nicht eine solche Handlung haben hervorbringen können. Andererseits sieht er ein, daß objectiv, d. h. wenn man nur das Motiv und die Einwirkung desselben auf einen Charakter überhaupt in's Auge faßt, eine ganz andere Handlung, und der dem seinigen entgegengesetzte Entschluß sehr wohl möglich war und geschehen sein würde, **wenn** nämlich Er selbst (d. h. sein Charakter) nur ein Anderer gewesen wäre. Indem er nun erstens sich sagt: „Ich bin Thäter meiner That," und dann wiederum: „Es hätte eine andere That geschehen können," verbindet er dieses Beides zu dem Satze: „Ich hätte unter denselben Umständen, d. h. unter Einwirkung desselben

Motives, meine That unterlassen und statt ihrer eine andere oder auch gar keine thun können" und kommt so auf das liberum arbitrium indifferentiae, bei welchem Gedankengange er aber die obige Restriction „wenn ich selbst ein Anderer gewesen wäre" vergessen, und also für die objective Möglichkeit einer anderen That, die subjective untergeschoben hat. Eine andere That hätte er freilich thun können, wenn er sie gewollt hätte; nun konnte er aber, weil er diesen Charakter hat, auf Einwirkung eines solchen Motives nur gerade diese That wollen, also konnte er auch keine andere thun; er mußte Das wollen, was er wollte. Demnach ist der Glaube an ein liberum arbitrium indifferentiae Frucht einer Confusion, welche daraus entsteht, daß man für den richtigen Satz: „Ich konnte [wenn ich anders gewollt, das heißt einen andern Charakter gehabt hätte] anders thun", den ganz falschen heimlich einschmuggelt: „Ich [d. h. der mit diesem Charakter begabte] konnte anders wollen."

Da also der einzelne Willensact und die an ihn geknüpfte Handlung durchaus nicht frei, sondern im Gegentheil durchaus nothwendig erfolgt, und da die Verantwortlichkeit nur da liegt, wo die Freiheit, so ist der Mensch auch gar nicht für die einzelne That verantwortlich, sondern, wenn überhaupt, für etwas Anderes, worin er auch frei ist. Was dieses Andere aber sei, darauf werden wir geführt durch die in der eben erwähnten Confusion vergessene Einschränkung: „Wenn ich selbst ein Anderer gewesen wäre." Das, was ich bin, mein Charakter, ist frei, und für ihn fühle ich mich verantwortlich, nicht aber das, was ich will, mein Entschluß und meine Handlung, welche mit Nothwendigkeit aus meinem Charakter auf das Motiv hin erfolgt. Operari sequitur esse, sagt ein alter Satz; auf den Menschen angewendet heißt dies: Das Esse (der Charakter) zieht mit Nothwendigkeit die That, das Operari,

nach sich. Das Esse ist frei, das Operari nothwendig. Daher — meint Schopenhauer — komme es denn, daß sich nicht auf die vorübergehende That des Thäters, welche unfrei und nothwendig ist!, sondern auf die bleibenden Eigenschaften seines Charakters, welcher frei ist, der Haß, die Verachtung, der sittliche Abscheu des Beurtheilenden werfe, und andererseits sein Lob, seine Anerkennung und Achtung richte; daß man sage: „Er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht, eine falsche, niederträchtige Seele“ — oder „Er ist ein edler Charakter, ein Ehrenmann, er hat ein gutes Herz,“ worin sich mit richtigem Tact das Gefühl davon ausspreche, daß der Charakter das sittlich lobens- oder tadelnswerthe sei, wofür der Mensch sich verantwortlich fühle, während die That nur als das unselbständige Corollarium jenes angesehen werden dürfe.

„Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken gibt diese Beschaffenheit kund;“ so lautet das allgemeine Gesetz; auf das menschliche Thun und Trachten angewandt, heißt dies: „Jeder Mensch handelt nach dem, wie er ist, d. i. nach seinem Charakter, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung bestimmen für den individuellen Fall allein die Motive. Gleichwie aus dem Feuersteine, wenn ihn der Stahl trifft, der Funke hervorspringt, so springt aus diesem Charakter, wenn die Kasse unbewacht ist, der Diebstahl hervor. Aus der Handlung aber schließen wir auf den Charakter.“ Ja sogar seine eigene Willensart, seinen eigenen Charakter erkennt der Mensch selbst erst aus den eigenen Handlungen, d. h. aus der Art, wie Motive auf ihn wirken, a posteriori. Object der Erfahrung aber und erkennbar a posteriori ist er auch nur aus einer Reihe in der Zeit auf einander folgender und im Raume sich explicirender Willensacte und Handlungen, welchem „empirischen Charakter“ die angeborene, beharrliche, unveränderliche Beschaffenheit des indivi-

duellen Willens zu Grunde liegt. An sich erkennen wir diese letztere gar nicht; denn ihr eigentliches Wesen, sofern es unabhängig von Raum, Zeit und Causalität ist, d. h. nicht in einzelnen Willensacten und Handlungen sich äußert, liegt jenseits und über aller Erfahrung; das ist der „intelligibele Charakter." In jenem liegt die empirische Nothwendigkeit des menschlichen Wollens; in diesem die transscendentale Freiheit, und aus dieser folgt jene. Operari sequitur esse.

„Die Freiheit ist — so schließt Schopenhauer — durch „meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausge„rückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo „sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber „unserer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche [sic!] Region: „d. h. sie ist transscendental."

Mit diesem Urtheil in der Streitfrage über die Freiheit des menschlichen Willens werden wir uns im nächsten Abschnitte ausführlicher zu beschäftigen haben.

Dritter Abschnitt.

Kritik der Schopenhauerschen Freiheitslehre.

Es ist nicht genug, sich als Gegenstand zu betrachten;
man muß sich auch so behandeln.

Feuchtersleben.

Ich verweise zuvörderst auf die dieser ganzen Betrachtung vorangestellten Worte (S. 3 u. 4). Ihnen gemäß lautet die erste der beiden im vorliegenden Abschnitte zu beantwortenden Fragen:

Sind durch Schopenhauers Lehre die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins erklärt?

Um hierüber richtig, vor Allem unparteiisch, entscheiden zu können, wird es nöthig sein, uns bei unserer Betrachtung aller der natürlichen Wünsche und Neigungen zu entschlagen, welche den Menschen an das Leben fesseln und es ihm lieb machen, denn denen wird von unserem Philosophen nichts Gutes versprochen und sie könnten unser Urtheil bestechen und fälschen; ferner auch aller der religiösen Meinungen und sittlichen Maximen, die uns als Resultat einer fast zweitausendjährigen Geistesentwickelung von Kind auf beigebracht und eingeschärft sind, denn auch er will von ihnen absehen, und nur die Vernunft und die Thatsache reden lassen. Ueberhaupt aber verzichten wir auf alle optimistischen Vorurtheile und Gelüste, bereiten wir uns vor, auch das Abschreckendste kalt hinzunehmen; denn es handelt sich hier gar nicht darum, was wir wünschen, sondern was wir eingestehen müssen. Leib gegen Leib gleichsam, wie der Ringer in der Paläſtra, entblößt von Allem, womit Ge-

wohnheit und Kunst uns umhüllt, ausgerüstet nur mit dem, was uns die Natur gab, wollen wir dem Gegner entgegentreten.

Aber andererseits dürfen wir uns auch keines der gestatteten Vortheile begeben. Indem wir untersuchen, ob diese Thatsachen aus dieser Behauptung zu erklären seien oder nicht, müssen wir freilich in erster Reihe immer zusehen, wie der Erklärer selbst sie abzuleiten sucht, dürfen aber hierbei nicht vergessen, daß es ihm, nachdem er sich vorher seine metaphysische Ansicht fixirt hat, nahe liegen muß, eher die Thatsachen nach seiner vorgefaßten Ueberzeugung, als diese nach jenen zu modificiren. Denn das ist die menschlichste aller philosophischen Schwächen. Wir aber, die wir umgekehrt zunächst das festgestellt haben, was erklärt werden soll, um dann allererst nach dem Erklärungsgrunde zu fragen, werden die oben auf inductivem Wege gefundenen Data der Erfahrung als Norm betrachten und ein aufmerksames Auge darauf haben, daß uns nicht etwa einer Grille zuliebe die Thatsachen unter der Hand verdreht werden. Also: Latet anguis in herba!*)

Unser Wille ist schlechthin determinirt — so sagt er — unser Handeln durchaus nothwendig. Die Freiheit ist transscendental, liegt in einem Gebiete, wohin unsere Erfahrung nicht reicht. Wir können ihm diese füglich schenken; denn in Wahrheit ist seine Freiheit nicht „transscendental" (d. h. von jeder und aller Erfahrung vorausgesetzt, sie bedingend und in ihr gegenwärtig), sondern vielmehr „transscendent" (d. h. alle Grenzen unseres Intellects übersteigend und doch von ihm be-

*) Zu warnen ist der ungeübtere Leser Schopenhauerscher Schriften vor der dort befolgten Einschüchterungstheorie, da man nämlich für sich, respective für seine Ansicht, zu gewinnen sucht durch die fortwährende Versicherung, man sage die pure Wahrheit, sowie durch häufige Wiederholung derselben, als wahr angepriesenen Sätze. Wahr wird dadurch das Falsche freilich nicht; aber die Meinung des philosophisch Unselbständigen wird leicht bestochen. Probatum est!

hauptet, Etwas, das gedacht werden soll und doch nicht gedacht werden kann). „Die Freiheit — sagte er — sei durch seine Darstellung nicht aufgehoben, sondern „hinausgerückt" u. s. w." Ja wohl! Das ist nämlich ein „Hinausrücken," bei welchem es der Freiheit ungefähr so ergeht, wie einer Porcellanvase, die man immer weiter schiebt, immer weiter — bis über den Tischrand. Die Freiheit ist durch ihn vom tarpejischen Felsen — „hinausgerückt."

Wir wollen uns also an das determinirte, unfreie, aus dem sogenannten freien Sein nothwendig erfolgende Handeln halten und zusehen, wie sich solches mit den Thatsachen des sittlichen Bewußtseins verträgt. Wie wir oben gesehen haben, ist das seiner selbst sich bewußte Wesen, sofern es seine Willensacte und Handlungen als die seinigen kennt, zurechnungsfähig, und sofern es für dieselben einzustehen sich gehalten fühlt, verantwortlich. Wo kein Selbstbewußtsein, da keine Zurechnungsfähigkeit und Verantwortlichkeit, und vice versa wo diese, da jenes. Schopenhauer nun sucht diese beiden Erfahrungsthatsachen aus seiner metaphysischen Grundansicht zu deduciren; er trennt sie hierbei nicht von einander, sondern confundirt sie, indem er sagt: „Thatsache des Bewußtseins sei „das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir thun, der Zurechnungsfähigkeit „für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen „Gewißheit, daß wir selbst die Thäter unserer Thaten sind."*) Unter welcher Bedingung, frage ich nun, ist es möglich, daß ich, das selbstbewußte Subject meiner Gedanken und Thaten, mich für eine Handlung als verantwortlich und zurechnungsfähig erkläre? Offenbar nur dann, wenn ich, das nämliche Subject, sie auch gethan habe, wenn ich weiß, daß sie ohne mich nicht geschehen sein würde, wenn ich mich als causa efficiens des

*) Die beiden Grundprobleme der Ethik Seite. 91.

Geschehenen betrachte, also mir eines realen Verhältnisses zwischen mir und ihm bewußt bin. Selbstbewußtsein des Thäters ist die Bedingung der Verantwortlichkeit, und der Selbstbewußte könnte sich nimmermehr für zurechnungsfähig und verantwortlich halten, wenn die That ohne sein Wissen und Zuthun vor sich gegangen wäre. Darauf deutet denn Schopenhauer auch hin, indem er dem Zurechnungsfähigen „intellectuelle Freiheit" (τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν) beilegt.*) Also nur für Dasjenige kann das selbstbewußte Ich die Verantwortlichkeit auf sich nehmen, was das selbstbewußte Ich auch gethan hat. Die Feststellung der Identität der Person des Angeklagten mit der des Thäters ist hier, wie überall, Bedingung der Verantwortlichkeit. Wie steht es nun in dieser Hinsicht bei Schopenhauer? Er sagt: „der Mensch sieht wohl „ein, daß objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, „also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt „haben, eine der seinigen ganz entgegengesetzte Handlung hätte „geschehen können, wenn nur Er ein Anderer gewesen „wäre.**) Er hätte ein anderer sein können: und in dem, „was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn Alles, was er „thut, ergibt sich daraus von selbst, als bloßes Korollarium;***) „daß er, wie es sich aus der Handlung ergibt, ein Solcher und „kein Anderer ist, — das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt."†) Also ich soll verantworten, nicht daß ich diese That gethan habe, sondern daß ich ein Solcher bin, der diese That nothwendig thun mußte. Nun ist doch aber, nach Schopenhauers Ansicht, der Grund dafür, daß ich ein Solcher bin, gar nicht mein selbstbewußtes Ich, sondern mein „intelligibler Charakter," d. i. ein sogenannter „außerzeitlicher Willensact", dem ich, wie mein Dasein überhaupt, so speciell mein Selbst-

*) Ibidem 97. **) 91.

***) p. 181. †) 182.

bewußtsein verdanke, welcher also gänzlich außerhalb dieses Selbstbewußtseins liegt. Sonderbar! Ich, die vernünftige Person, soll Etwas verantworten, was geschehen ist, ohne daß ich davon wußte! — Mira narras! Wo bleibt denn hier jene nothwendige Identität des Angeklagten mit dem Thäter? Wie in aller Welt soll ich mich verpflichtet fühlen, über Etwas Rede zu stehen, für Etwas Strafe auf mich zu nehmen, was, von dem Wollen ganz zu schweigen, ganz ohne mein Wissen geschehen ist? Verantworten kann ich doch wohl nur Das, worüber ich einem competenten Richter, und zunächst meinem eigenen Gewissen, Antwort geben kann. Verantwortlichkeit ist das Gehaltensein zur Antwort auf die Frage: „Wie konntest und durftest du dies thun?" Von meinem vermeintlichen „intelligibeln Charakter" aber — mag Schopenhauer wissen; ich weiß garnichts davon; also kann auch kein Richter jene Frage an mich richten, und ich nicht darauf antworten. — Wenn in Neuseeland ein Maori von englischen Soldaten auf niederträchtige Weise ermordet wird, wovon ich nachträglich durch die Zeitungen Nachricht erhalte, und nun wollte mich Jemand dafür verantwortlich machen, darüber zur Rechenschaft ziehen, so würde ich ihn entweder auslachen, oder nach Umständen dafür sorgen, daß er möglichst bald und sicher an einen gewissen Ort befördert würde, wo theils stille, theils tobende Leute curirt oder doch daran gehindert werden, an gesunden Menschen ihre Tobsucht auszulassen. Jenes Ereigniß aber an den Küsten der Südsee liegt doch noch im Gebiete möglicher Erfahrung; also wäre es nicht geradezu unmöglich, daß durch irgend welche merkwürdig verwickelte und dunkle Causalverknüpfung ein Milliontel von Verantwortlichkeit auch mir zur Last fiele. Mein sogenannter „intelligibler Charakter" aber, der allem meinem Selbstbewußtsein vorausgehen soll, ist Etwas, wovon ich deshalb garnichts weiß, weil ich garnichts von ihm wissen kann.

Demnach könnte ich viel eher für den Mord in Neuseeland, als für den „intelligibelen Charakter“ verantwortlich sein. Ueberhaupt kann ich für Das, was Mitgabe der Natur ist, niemals zur Rechenschaft gezogen werden, sei dies nun die Farbe meines Haars und die Form meines Schädels, oder meine Neigung und mein angeborener Charakter. Und wenn Schopenhauer oder sonst Jemand mir dies zumuthet, so werde ich das für einen schlechten Witz oder eine unverschämte Insinuation erklären. Es ist eine offenbare Absurdität, daß der selbstbewußte Mensch nicht für die That, die er mit Wissen und Willen begeht, sondern für den Charakter, der zum guten Theil durch einen ihm selbst unbekannten Causalzusammenhang herbeigeführt ist, verantwortlich gemacht werden soll; oder gar noch für den „intelligibelen,“ von dem er gar nichts wissen kann,*) — Wir sehen demnach: Bei Schopenhauer soll der Mensch nicht für seine That verantwortlich sein, weil diese mit Nothwendigkeit aus der Einwirkung des Motivs auf den Charakter erfolgt, also unfrei ist, und weil Verantwortlichkeit nur da ist, wo Freiheit; andererseits kann er auch nicht für den Charakter verantwortlich sein, weil das selbstbewußte Subject nur darüber Rede zu stehen vermag, was mit seinem Wissen vor sich geht, also z. B. nicht über die Genesis des ihm angeborenen Charakters. Die Identität des Angeklagten mit dem Thäter, welche Bedingung der Verantwortlichkeit ist, fällt in beiden Fällen hinweg. Also ist die Thatsache der Verantwortlichkeit in diesem Philosophem nicht erklärt.

*) Wenn vor Gericht ein Verbrecher oder sein Vertheidiger das Verbrechen auf eine unglückliche Naturanlage, Kleptomanie u. s. w. zu schieben sucht, so soll damit die Zurechnungsfähigkeit des Inculpaten angezweifelt, die Verantwortlichkeit aufgehoben werden. Das kommt daher, weil man voraussetzt, daß der Mensch nur für seine eigene freie That verantwortlich gemacht werden könne, für sein Naturell aber, sein Temperament ꝛc. durchaus gar nicht.

Quae non fecimus ipsi,
Vix ea nostra puto.

Wenn es mit der Erklärung dieser für das sittliche Bewußtsein höchst wesentlichen Thatsache so schlecht steht, dann müssen wir argwöhnen, daß die übrigen noch schlechter hinwegkommen werden. Wie steht es denn nun mit dem „Gewissen?" Was sagt unser Philosoph darüber? Zunächst wird es ethymologisch erklärt, und soll (wie conscientia und συνείδησις) nichts Anderes bedeuten, als „das Wissen des Menschen um das, was er gethan hat."*) Das genügt aber noch nicht; denn daß ich z. B. heute gefrühstückt habe, weiß ich sehr genau, ohne daß sich dadurch mein Gewissen irgendwie incommodirt fühlte. Dann soll es sein: „die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst,"**) „das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten."***) Auch dies reicht nicht hin. Denn die bloße intime Bekanntschaft mit meinem Thun, als eine rein theoretische Einsicht, könnte mich ziemlich kalt lassen, während Das, was man Gewissen nennt, den Menschen zuweilen sehr erwärmt. Dagegen trifft es mit dem wahren Sachverhalt ganz zusammen, wenn er sagt: „Als ganz evidentes Merk„mal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, „daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, „welche man den Beifall des Gewissens nennt, wie denn „gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Unge„rechtigkeit und Lieblosigkeit 2c. eine entgegengesetzte innere „Selbstbeurtheilung erfahren."†) Das ist ganz richtig. Wie aber läßt es sich mit der metaphysischen Ansicht unseres Philosophen vereinigen? Wenn meine Handlungen nothwendiges Product des Motivs und meines Charakters sind, und ich gar nicht für sie verantwortlich bin, so wäre es ja doch unver-

*) 173. **) 182. ***) 260. †) 208.

dientes Selbstlob, wenn mein Gewissen mir, dem selbstbewußten Ich, jenen Beifall votirte, unverzeihliches Unrecht, wenn es im anderen Falle mich verdammte; denn jenes Lob und dieser Tadel kämen ja gar nicht mir, sondern dem Zusammenwirken von Motiv und Charakter zu. Ueberhaupt kann das Gewissen, welches ein Kriterium des sittlichen Werthes der einzelnen Handlungen enthält, nur da gedacht werden, wo eine Verantwortlichkeit für dieselben einzelnen Thaten möglich ist; also bei Schopenhauer nicht. Es ist daher, im Gegensatz zu der zuletzt angeführten Aeußerung, ganz consequent, wenn er, nachdem auf die verschiedenen Wandlungen und Veränderungen hingewiesen ist, welche der Begriff des Gewissens bei verschiedenen Theologen und Philosophen erfahren hat, hieran die Bemerkung knüpft: „Alles dieses ist nicht geeignet, die Realität dieses „Begriffes zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, „ob es denn auch ein eigentliches, angeborenes Gewissen gebe?"*) Offenbar muß er diese Frage, seiner metaphysischen Ansicht gemäß, verneinen. Wenn er das nun nicht in ausdrücklichen Worten thut, sondern statt dessen nur den Begriff verwässert, so thut er es doch dann mittelbar. Die Kantische Lehre vom Gewissen nämlich beurtheilend **), behauptet er, jener innere Ankläger, welcher den sündigen Menschen zur Verantwortung zieht, trete garnicht nur dann auf, wenn es sich um ethische Gesichtspunkte handle, sondern auch dann, wenn unsere Selbstprüfung eher unmoralischer, als moralischer Art sei. „So z. B. „wenn ich für einen Freund gutmüthiger aber unüberlegter „Weise mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich „wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genom„men habe u. s. w.; dann tritt ebenfalls in meinem Innern „der Ankläger auf 2c. und zuletzt auch der Richter, der uner-

*) 196. **) Vgl. Kants Metaphys. Anfangsgr. d. Tugendlehre §. 13.

„bittlich das Urtheil „dummer Streich!“ fällt, unter welchem „ich zusammensinke.“*) Es ist entweder höchst unvollkommene Selbstbeobachtung, oder Entstellung und Verdrehung des wahren Sachverhaltes zu Gunsten seiner metaphysischen Grillen, wenn Schopenhauer diese Art der Selbstverurtheilung mit jener identificirt, die wir in Folge einer sittlich verwerflichen That an uns erfahren. Wahrscheinlich das Letztere. — Freilich muß man sich eines solchen „dummen Streiches“ wegen verurtheilen. Aber ist es denn hier das Gewissen, das uns verurtheilt? Jener streng uneigennützige, unbestechliche, aber auch unerbittliche Richter, der sich nach jedem Schurkenstreiche ungerufen einstellt, ohne daß der verbrecherische Mensch weiß, woher er kommt? Oder ist es nicht vielmehr ein sehr bekannter bestechlicher und deshalb — wenn wir gegen uns selbst offen sind — verächtlicher Afterrichter, der keineswegs die That als solche, sondern in Beziehung auf einen sehr greifbaren Zweck beurtheilt, — der Egoismus? Wird nicht gerade im Gegensatz zu dem Ausspruche dieses Afterrichters von dem competenten, höheren Tribunale des Gewissens uns der tröstende und erhebende Spruch zukommen: „Freilich hättest du zu deinem Vortheile anders handeln müssen; aber selbst wenn der Gerettete ruchlos genug ist, um dich mit deiner Bürgschaft im Stiche zu lassen, so darfst du doch deiner That dich nicht schämen, denn sie war nicht gegen meine Warnung?“ — Ich muß, wie gesagt, im Interesse unseres Philosophen annehmen, daß es die leider nur zu erklärliche Abneigung des Metaphysikers gegen eine Revocation seiner Lehrsätze zu Gunsten der Thatsache ist, welche ihn kurzsichtig genug zu dieser Confusion sein ließ. Das finde ich denn auch bestätigt durch eine andere Stelle, an welcher durch den metaphysischen Irrthum

*) 175.

die einfache, naive Wahrheit hindurch leuchtet. Indem er nämlich das Mitleid, die ἀγάπη, als einzige moralische Triebfeder dem Egoismus, als dem antimoralischen Quell aller Sünden und Verbrechen, gegenüberstellt, läßt er sich zu folgenden Worten hinreißen: „Die Natur konnte zur Linderung der zahl- „losen Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist, wie zugleich „als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen „erfüllt und oft in Bosheit übergeht, nichts Wirksameres „leisten, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame „Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom „Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme her- „vorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, diesem „Schone!" Jenem „Hilf!" stark und vernehmlich zu- „ruft."*) — Als ob diese Stimme nicht blutsverwandt wäre mit der, die ein anderes Mal „Sage die Wahrheit!" oder „Stiehl nicht!" eben so vernehmlich und eindringlich sich hören läßt! Diese nennen wir Gewissen. Aber wie stimmt das doch damit zusammen, daß ich für meine That gar nicht verantwortlich, daß ich gezwungen sein soll, so zu handeln, wie ich handle? Wie mit den Worten „Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern"?**) Dem gegenüber ist ja doch jenes „Schone!" und „Hilf!" wie überhaupt jede Mahnung des Mitleids und des Gewissens eine durchaus zwecklose Anstrengung, nicht aber — wie er vorgibt — ein wirksames Gegenmittel der Natur gegen den Egoismus. Und so bleibt denn auch jener Blitz von ethischer Wahrheit vereinzelt in der Nacht methaphysischen Irrthums. Um seine irrationalen außerzeitlichen Willensacte, seine transscendentale Freiheit und sonstige Hirngespinnste, die nur in seinem Kopfe sitzen, in ihrer Nich-

*) 249. **) 253.

tigkeit nicht jämmerlich bloszustellen, muß er Das leugnen, was jeder Mensch in seiner Brust trägt.

Sic veris falsa remiscet,
Primo ne medium, medio ne discrepet imum!

Aber das ist ganz folgerichtig: Wessen Ansichten den Begriff der Verantwortlichkeit entstellen, verdrehen, unerklärlich machen, dergestalt, daß er thatsächlich widerspruchsvoll und undenkbar erscheint, der muß auch den des Gewissens bis zur Unkenntlichkeit verfälschen. Beides geht innigst Hand in Hand.

Weiter aber fällt, wenn man jenen ethischen Fundamentalbegriff zerstört hat, auch der sittliche Maßstab des Guten und Bösen hinweg; denn bin ich für meine That nicht verantwortlich, wie soll mich da das Gewissen zum Guten antreiben, vom Bösen abmahnen, wodurch es ja gerade mich verantwortlich macht und vor seinen Richterstuhl zieht? und thut es dies nicht, wie kann ich meine Thaten überhaupt für gut oder böse taxiren? kann ich aber dies nicht, wie sollte ich Andere uneigennütziger Weise mit einem Maßstabe messen, den ich nicht an mich selbst lege? Demgemäß vermag er es denn auch durchaus nicht, diese sittlichen Werthbegriffe richtig zu verstehen und zu erklären. Während nämlich nach allgemein üblicher Terminologie diejenige That in sittlicher Beziehung gut oder böse genannt wird, der wir jenen, von Schopenhauer selbst ausdrücklich erwähnten und hervorgehobenen „Beifall des Gewissens, jene Zufriedenheit mit uns selbst" oder im anderen Falle „die entgegengesetzte innere Beurtheilung" zollen müssen,*) ohne Rücksicht auf unseren Nutzen und Schaden oder sonst Etwas außer ihr Liegendes,**) sucht er diese Begriffe auf eine ganz falsche und frivole Weise aus dem Eigennutz

*) Ibidem 208. vgl. Oben S. 71.

**) Siehe Oben S. 20.

des Beurtheilers so zu erklären: „Alles, was den Bestrebun„gen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt in „Beziehung auf diesen, gut, das Gegentheil schlecht, bei be„lebten Wesen böse."*) Das paßt ungefähr für den Fall, wo ein Kind sagt, „der Kuchen ist gut" oder „die Biene ist böse," gehört aber nicht in eine ethische Abhandlung. Dann weiter: „Ein Mensch, der, vermöge seines Characters, den „Bestrebungen Anderer nicht gern hinderlich, vielmehr, so weit „er füglich kann, günstig und förderlich ist, wird von ihnen „in eben derselben Rücksicht, ein guter Mensch genannt, mit„hin der Begriff Gut von demselben relativen, empirischen und „im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn an„gewandt."**) Nein! das ist falsch! Nicht deshalb, weil mir Jemand in meinen Bestrebungen förderlich ist, nenne ich ihn sittlich gut; nicht deshalb, weil der Dieb dem Millionär durch Entwendung einiger Thaler geschadet hat, und auch nicht weil er der menschlichen Gesellschaft überhaupt, und also auch mir, gefährlich ist, nenne ich seine That böse; sondern ich urtheile so, weil jene Handlungen an sich und ohne Beziehung auf irgend welchen Erfolg in mir jenes uneigennützige Wohlgefallen oder Mißfallen erregen; weil dieser Dieb gegen sein Gewissen handelt, weil der Verantwortliche gestehen muß, daß er, auch wenn er jedem Richter entflieht, für seine böse That gestraft werden sollte, weil er sie bereuen muß, und so von seinem Gewissen in der That gestraft wird. Das ist das Kriterium des sittlich Guten und Bösen. Daher stammt jene innige Achtung vor dem wahrhaft guten Menschen, welche Kant so vortrefflich in den Worten ausdrückt: „Vor einem niedrigen, bürgerlich-gemeinen „Mann, an dem ich eine Rechtschaffenheit des Charakters in „einem gewissen Maße, als ich mir von mir selbst nicht bewußt

*) Grundprobl. d. Eth. 267. vgl. d. Welt a. W. u. V. Bd. I, 425.
**) Grundprob. d. E. S. 267.

„bin, wahrnehme, bückt sich mein Geist, ich mag wollen „oder nicht, und den Kopf noch so hoch tragen, um ihn mei„nen Vorrang nicht übersehen zu lassen."*) — Das sind herrliche, von der edeln, tiefen Sittlichkeit ihres Verfassers zeugende Worte! — Daher auch jene reine und schöne Begeisterung, die Bürgern sein „Lied vom braven Mann" dictirte:

Wer solchen Muths sich rühmen kann,
Den lohnt kein Gold, den lohnt Gesang.
Gottlob! daß ich singen und preisen kann,
Unsterblich zu preisen den braven Mann.

Wer diese Wärme nicht gefühlt hat, der ist in der Erklärung sittlicher Thatsachen incompetent, denn er weiß garnichts von Dem, worüber er spricht.**) —

Es wird kaum nöthig sein, noch genauer im Einzelnen zu verfolgen, wie, nach der gründlichen Verkehrung und Confusion in den sittlichen Hauptbegriffen, bei Schopenhauer eine Erklärung der bedingten, abgeleiteten, kaum möglich ist. Nur der Name bleibt; der Sinn verschwindet. Pflicht im positiven, sittlichen Sinne kann es natürlich bei ihm nicht geben; er nimmt sie daher in äußerer, negativer, juridischer Bedeutung, Seite 217, 225. Reue — wie wäre dieser tiefe, quälende Schmerz über die gegen unser besseres Wissen von uns begangene Handlung möglich, wenn ich mir sagen müßte: „Wozu dies lächerliche Gebaren? Nicht Du bist ja der Schuldige, sondern dein intelligibeler Charakter, der trotz seines intimen Verwandtschaftsverhältnisses zu dir, bis jetzt nicht einmal die Höflichkeit gehabt hat, sich dir vorzustellen, und sich

*) Kants Krit. d. prakt. V. 1te Aufl. S. 136.

**) Wenn derselbige Schopenhauer sich gemüßigt sieht, die mit seinen Ansichten nicht übereinstimmende Sittenlehre eine „Kinderschulen-Moral" zu betiteln, so kann man ihm erwidern, daß eine Ethik, welche principiell den Menschen nicht für Etwas, wovon er weiß, sondern für Das, wovon er gar nicht wissen kann, verantwortlich macht, eine „Tollhaus-Ethik" ist.

nun herausnehmen will, auf deine Rechnung frisch darauf loszusündigen." Originell ist der Satz: „Reue entsteht nimmer„mehr daraus, daß (was unmöglich) der Wille, sondern daraus, „daß die Erkenntniß sich geändert hat. Ich kann daher nie „bereuen, was ich gewollt, wohl aber, was ich gethan habe; „weil ich, durch falsche Begriffe geleitet, etwas Anderes that, „als meinem Willen gemäß war. Die Einsicht hierin bei „richtigerer Erkenntniß ist Reue."*) Dieser Satz würde richtig sein, wenn er von Allem, was er enthält, ungefähr das Gegentheil aussagte. Nicht eine Einsicht ist die Reue, sondern ein Affect; nicht deshalb fühle ich sie, weil sich meine Erkenntniß geändert hat, während mein Wille blieb, sondern gerade umgekehrt: Hätte sich meine Erkenntniß in Beziehung auf meine That geändert, erschiene mir z. B. diese jetzt als böse, die ich, als ich sie ausführte, für gut hielt, so würde ich durchaus gar keine Gewissensstrafe, keine Reue empfinden, vielmehr würde ich mir sagen müssen: „Es ist freilich bedauerlich, daß dies geschehen ist; aber Du hast bona fide gehandelt, mithin trifft Dich keine Schuld." Also gerade deshalb, weil sich meine Erkenntniß hier geändert hat, empfinde ich keine Reue. Im andern Falle aber, wenn meine Erkenntniß unverändert geblieben ist, wenn ich sowohl während, als nach der That sehr wohl weiß, daß ich gewissenlos handle, dann wird mich die Reue quälen. Nicht also „weil ich von falschen Begriffen ge„leitet, etwas Anderes that, als meinem Willen gemäß war," sondern im Gegentheil, weil ich von richtigen Begriffen geleitet, mit dem vollen Bewußtsein gegen mein Gewissen zu handeln, Das gethan habe, was meinem bösen Willen gemäß war, — deshalb empfinde ich bittere Reue; und indem ich sie empfinde, hat sich mein Wille geändert. Im obigen Satze ist also die Wahrheit geradezu auf den Kopf gestellt.

*) Die Welt als W. u. V. Bd. I, S. 349.

Nach diesem Allen brauchen wir uns hier nicht länger aufzuhalten. Wir sehen, daß aus dem Philosophem Schopenhauers die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins weder wirklich erklärt sind, noch auch (was ohne den sittlichen Fundamentalbegriff der Verantwortlichkeit unmöglich ist) sich irgendwie erklären lassen. Welches das Erste wäre.

* * *

Die andere Frage, welche wir zu beantworten haben, lautet:

Ist Schopenhauers Philosophem logisch unantastbar?

Sie schließt in sich zwei Untersuchungen; nämlich erstens darüber, ob dieses Philosophem an sich keinen Widerspruch enthält, also denkbar ist, und zweitens, ob es auf unbestreitbaren Argumenten ruht, also bewiesen ist.

Erstens das Philosophem selbst.

Dies lautet: Die ethische Willensfreiheit liegt im Sein, nicht aber im Handeln; aus dem freien Sein folgt mit Nothwendigkeit das unfreie Handeln. Operari sequitur esse.

Zuerst nun ist der Ausdruck wenigstens schlecht gewählt. Denn was soll das heißen: „das Sein ist frei?" Frei heißt Dasjenige, welches durch Nichts gehindert wird, sich so zu äußern, wie es sich zu äußern bestrebt ist. Im Begriffe des Seins aber liegt keinerlei Streben; es kann also gar nicht gehindert werden, sich zu äußern, ist gänzlich indifferent gegen den Begriff der Freiheit. Man kann sagen: wenn Etwas gehindert ist zu sein, so ist es überhaupt nicht, also auch nicht unfrei; wenn es aber ist, so ist es natürlich nicht gehindert zu sein; mithin kann gar nicht gefragt werden, ob ein Sein frei ist oder unfrei, sondern ob Etwas ist oder nicht. Sagt aber Jemand: „das Sein ist frei", so klingt das ungefähr ebenso, wie „der Geist ist nicht viereckig", „die Tugend ist nicht gelb", „das

Wasser ist nicht pflichtwidrig", rc. — Sätze, die darum so komisch klingen, weil in ihnen dem Subjecte ein Prädicat abgesprochen wird, welches ihm beizulegen keinem gesunden Menschen einfällt, und die daher Niemand aufstellt, weil ihr Gegentheil ein baarer Unsinn ist.*)

Es hat indessen mit dem Schopenhauerschen „Sein" eine ganz eigenthümliche Bewandtniß, in Folge deren freilich jene komische Ungereimtheit ihm nicht zur Last gelegt werden kann, durch welche wir aber auf den Grundfehler seiner ganzen Weltanschauung hingewiesen werden. Er versteht nämlich unter „Sein" etwas ganz Anderes, als wir Uebrigen; er versteht darunter einen transscendenten „Willen," näher einen sogenannten außerzeitlichen Willensact, der das eigentliche Wesen der Welt, und speciell des Menschen intelligibeler Charakter sein soll, ein schlechthin ungehemmtes und, als jenseits des Bewußtseins liegend, unmotivirtes Streben, also im irrationalen Sinne an sich schlechthin frei, aber sofern er sich in einer zeitlichen Reihe von Willensregungen und Handlungen explicirt, d. h. als Lebenslauf eines Menschen sich offenbart und in Erscheinung tritt, der strengen Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde unterworfen und unfrei sein soll. Operari sequitur esse.

Ich habe an einem andern Orte auf die Unhaltbarkeit und den Widersinn dieser Ansicht hingewiesen und komme

*) Dieses immerhin bemerkenswerthe logische Verhältniß ist fast unberücksichtigt und deshalb unbenannt geblieben. Denn der Terminus „disparat" bezieht sich nicht auf das Verhältniß des Subjects zum Prädicate, sondern auf das von Prädicaten untereinander. Man könnte daher als logische Regel vorschlagen: „Ein Prädicat, welches seiner Natur nach einem gewissen Subject gar nicht beigelegt werden könnte, oder welches zu keinem der im Subjectsbegriff enthaltenen Merkmale in conträrem Gegensatze stehen kann, braucht ihm nicht besonders abgesprochen zu werden." — „Ein Urtheil, welches dieses Letztere thut, ist ein müßiges."

deshalb hier nur kurz und beiläufig darauf zurück.*) Es ist nämlich ein solcher Willensact, der nach Schopenhauer unser eigentliches inneres Wesen bildet, erstens deshalb undenkbar, weil er von Niemand ausgeht, eine That ohne Thäter, ein Entschluß ohne sich Entschließenden sein, d. h. gänzlich zusammenhangslos in der Luft schweben soll; wobei also vergessen ist, daß der Wille immer nur Function eines wollenden Subjects, und daher eben so wenig ohne vorausgesetztes Subject gedacht werden kann, als überhaupt irgend eine Function ohne Fungirendes. Zweitens aber soll er noch obenein „außerzeitlich" gedacht werden, was für unsern Intellect, der selbst nur in der Zeit vorstellt, und dessen Vorstellungen deshalb nur einen einige Zeit hindurch dauernden Inhalt haben können, eine Forderung ohne Sinn ist.

Mit der sogenannten Freiheit des Seins also wäre es Nichts; der Sinn dieses Ausdrucks ist undenkbar; er selbst aber ein leeres Wort, *κενοφωνία*. Dennoch aber müssen wir den Beweis, auf den sich dieses Pseudophilosophem stützt, gründlich untersuchen, — nicht etwa aus pedantischer Neigung zu formeller Vollständigkeit, sondern aus dem sehr wichtigen und reellen Grunde, weil durch jene Argumentation außer dem Windei der sogenannten transscendentalen Freiheit des Seins zugleich die vermeintliche absolute Unfreiheit des Wollens und Handelns dargethan sein soll.

Wie er selbst ausdrücklich hervorhebt, hat er seine oben dargelegte ethische Grundlehre auf zwei entgegengesetzte Arten an zwei verschiedenen Orten entwickelt und abgeleitet. Einmal nämlich aus seiner Metaphysik synthetisch und a priori — in der „Welt als Wille und Vorstellung" Bd. I, Buch IV; dann aber analytisch a posteriori in den „Grundproblemen der

*) Vgl. Kant u. d. Epigonen, S. 186 ff.

Ethik." Wie er ebenfalls selbst sagt, ist hier das Letzte was dort das Erste war und vice versa.*) Dort nämlich steigt er von besagter „Freiheit im Esse" zur „Nothwendigkeit im Operari" hinab; hier schiebt er, umgekehrt von der Unfreiheit aller einzelnen Willensacte ausgehend, die Freiheit immer weiter hinaus, bis in's irrationale Gebiet.

Nach allem Gesagten können wir uns begreiflicher Weise auf den Beweis a priori gar nicht einlassen, da ja die metaphysischen Voraussetzungen, auf welchen er ruht, als ungereimt hinwegfallen. Es bleibt also nur der analytische a posteriori übrig, als welcher aus den gegebenen Thatsachen der inneren und äußeren Erfahrung nachzuweisen sucht, daß jeder Willensact des menschlichen Individui schlechthin necessitirt sei, dergestalt, daß dieser Mensch auf Einwirkung dieses Motivs hin allein Dies wollen und thun könne und nichts Anderes.

Der Gang dieses Beweises ist folgender:

Jeder Mensch hat das deutliche Bewußtsein „Ich kann thun, was ich will." In dieser Hinsicht, d. h. sofern der Ausführung seines Entschlusses kein materielles Hinderniß im Wege steht, kommt ihm physische Freiheit zu. Nun ist ferner der Intellect das Medium, durch welches hindurch Motive auf den Willen wirken; ist der Intellect in normalem Zustande, d. h. der Mensch bei vollem Bewußtsein, so werden dem Willen jene Motive unverfälscht überliefert, und es steht dann also auch in dieser Beziehung der freien Entscheidung des Menschen Nichts im Wege. Das ist die intellectuelle Freiheit (τὸ ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν. Aristot.) Endlich aber handelt es sich um die moralische Freiheit. Zu diesem Begriffe kam man in folgender Weise:

Man bemerkte, daß ein Mensch, der physisch und intellectuell

*) Vgl. Grundprobl. d. Ethik, Vorrede S. V.

vollkommen frei war, doch durch ein bloßes Motiv, durch Drohungen, Versprechungen ꝛc., davon abgehalten werden konnte, so zu handeln, wie er ohne diese gehandelt haben würde, und daß dann wiederum ein noch stärkeres Motiv ihn jene Drohungen verachten, jene Versprechungen verschmähen ließ. Man kam deshalb auf den Gedanken, ob denn der Mensch auch in der Beziehung frei zu nennen sei, daß er selbst dem stärksten Motive trotzen und sich nie durch ein stärkeres Gegenmotiv von seinem Entschlusse abbringen lassen könne. Mit anderen Worten: während die vorige Frage lautete: „Kannst du thun, was du willst?“ fragte man nun: „Kannst du auch wollen, was du willst?“

Hier stößt Schopenhauer, ebenso wie vor ihm Leibnitz*) auf den regressus in indefinitum, der sich ergibt, wenn man sich nach der Freiheit — nicht der Ausführung des Entschlusses, sondern des Entschlusses selbst erkundigt. Würde nämlich die letzte Frage bejaht, so entstünde alsbald die zweite „Kannst du auch wollen, was du wollen willst? u. s. f., wobei wir immer ein Wollen von einem früheren oder tieferen abhängig dächten und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken müßten.“**) So also konnte man nicht zum Ziele kommen; die Frage blieb unentschieden. Man mußte daher auf andere Weise des immer weiter zurückfliehenden Räthsels habhaft zu werden suchen. Und dies geschah, indem man den Begriff der Freiheit abstracter faßte und sie im Allgemeinen gleichsetzte der Abwesenheit aller Nothwendigkeit. Nothwendig aber ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt. Da also die Abwesenheit aller Nothwendigkeit identisch ist mit dem Mangel eines zureichenden Grundes, d. i. mit der ab-

*) Siehe oben S. 52. **) Grprbl. d. E. S. 7.

soluten Zufälligkeit, so wäre ein freier Wille der, welcher schlechthin ohne Grund, zufällig wollte. Diesen Begriff, bei welchem alles deutliche Denken aufhört, nannte man das „liberum arbitrium indifferentiæ." „Einem damit begabten „Individuum würden unter gegebenen, ganz individuell und „durchgängig bestimmten äußeren Umständen zwei einander „diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sein."*) Es ist aber ein solches liberum arbitrium vorläufig, ebenso wie die absolute Zufälligkeit überhaupt, ein „höchst problematischer Begriff," dessen Denkbarkeit Schopenhauer „nicht verbürgen will." Um hierüber in's Klare zu kommen, wendet er sich deshalb zunächst an das unmittelbare Selbstbewußtsein.**)

Richtet man nun an den unbefangenen natürlichen Menschen die Frage: ob er auch anders hätte wollen können, als er in der That wollte, so wird seine Antwort ungefähr lauten: „Vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andere wählen will." Fragt man nun weiter: „Aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so antwortet er: „Von gar nichts als von mir! Ich kann wollen, was ich will: was ich will, das will ich." Weiter sagt auch das Selbstbewußtsein Nichts aus; das ist aber eine ganz leere Tautologie, durch welche wir der Lösung des Räthsels gar nicht näher kommen.

Da man also auf directem Wege, durch Befragung des Selbstbewußtseins, nicht zum Ziele kommt, so muß man es auf indirectem versuchen, d. i. sich an den reinen Verstand und die über die Data desselben reflectirende Vernunft wenden, deren Aussprüche Gesetzeskraft für die Erfahrung haben.***) So wird man denn Auskunft darüber erhalten, ob solche Data, aus denen das liberium arbitrium sich erweisen ließe, nach

*) S. 8—10. **) S. 14 ff. ***) S. 27 ff.

welchen man das Selbstbewußtsein vergeblich befragt, überhaupt in diesem liegen können.

Nun sagt uns die Erfahrung, daß der Mensch zwar conträr Entgegengesetztes wünschen kann; aber wollen wird er thatsächlich nur Eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtsein allererst die That. Jede That aber ist als Ereigniß in der Zeit dem allgemeinen Grundgesetze der Causalität unterworfen, welches in Beziehung auf die Willensentscheidung des Menschen, d. h. vermittelt durch das Medium des Intellectes, sich als Gesetz der Motivation darstellt. Außer dem wirkenden Motiv ist nun allein noch die individuelle Willensart, d. i. der Charakter des Menschen, Mitfactor der That. Da aber gemäß dem allgemeinen Gesetze der Causalität aus denselben Ursachen nur immer dieselbe Wirkung erfolgen kann, und da ferner der angeborene Charakter des Menschen constant und unveränderlich ist, so folgt, daß derselbe Mensch, wenn auf ihn dasselbe Motiv wirkt, auch dieselbe That wieder thun muß, und keine andere thun kann. So kommen wir also mittelst des Schlusses a non posse ad non esse zu dem Resultat, daß in unserem Selbstbewußtsein gar kein liberum arbitrium liegen könne, weil solches nach allgemeinen Vernunftgesetzen unmöglich ist. Der Mensch handelt schlechthin unfrei; sein Charakter reagirt auf das Motiv mit der gleichen Nothwendigkeit, wie der leblose unorganische Körper auf materielle Ursachen, der Organismus auf Reize. Wie jedes Ereigniß in der Welt, so ist auch jeder Willensact und jede That durch einen zureichenden Grund bestimmt, d. h. nothwendig, unabänderlich, unfrei. Es gelten daher Schillers Worte:

Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen. —
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht.
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.

Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.

Das bestätigt denn auch überall die Erfahrung. Jede einzelne That läßt sich aus dem Einwirken eines bestimmten Motivs auf einen bestimmten Charakter hinreichend erklären, durch welche zwei Factoren sie unabänderlich bestimmt ist. Spräche ich beispielsweise gegen Jemand aus, er sei nicht im Stande, Hab und Gut, Weib und Kind im Stiche lassend, in's Elend hinauszulaufen und also nicht schlechthin frei; und dann thäte etwa — was freilich kaum je eintreten wird — dieser Mensch (der bei außerordentlicher Willensstärke verschroben genug wäre) wirklich das Ungeheuerliche, ließe in der That Alles, was ihm lieb und werth ist, im Stiche und stürzte sich, von allen Mitteln entblößt, in die fremde Welt, um niemals wiederzukommen, und dieses Alles nur zum Beweise für seine Willensfreiheit und zur Widerlegung meines Determinismus: so — wäre damit durchaus kein Beweis für die Willensfreiheit geliefert. Denn mein absoluter Zweifel wäre eben dann das Motiv, welches diesen so beschaffenen, exorbitanten Charakter zu dieser Narrheit necessitirt hätte; sein vermeintlicher Beweis für die Freiheit des Willens wäre also vielmehr ein Beweis gegen diese und für den Determinismus.

Also es bleibt dabei. Eine Freiheit der einzelnen Willensacte und Handlungen, ein liberum arbitrium ist leere Chimäre. Zwar kann ich jederzeit thun, was ich will; aber was ich will, muß ich wollen. Operari sequitur Esse. Eine empirische Willensfreiheit ist undenkbar.

Betrachten wir nun einmal diesen Beweis näher.

Wenn wir die Vorfragen übergehen, so beruht Schopenhauers Argumentation hauptsächlich auf folgendem Syllogismus:

Ein Wesen, das in jedem einzelnen Falle unter mehreren

Möglichen nur ein Bestimmtes wollen kann, und gerade Dieses wollen muß, ist determinirt und unfrei.

Nun kann der Mensch in jedem individuell bestimmten Falle (d. i. unter Einwirkung eines bestimmten Motivs auf seinen so bestimmten Charakter) nur Eines wollen.

Also ist der Mensch unfrei.

So — wenn nicht den Worten, doch dem Sinne nach — argumentirt er durchgängig. Dieser Syllogismus nun aber, der auf den ersten Blick, und wohl auch auf den zweiten, durchaus unschuldig und fehllos erscheint, fordert bei aufmerksamer Untersuchung unsere Kritik sehr lebhaft heraus. Der Untersatz nämlich enthält, wenn wir vorläufig von der (in Schopenhauers Sinne hineingesetzten) Clausel absehen, eine Erfahrungsthatsache, wie das bei einem analytisch und posteriori geführten Nachweis auch ganz in der Ordnung ist. Worin besteht denn aber die betreffende Thatsache der Erfahrung? In nichts Anderem, als daß realiter zu ein und demselben Zeitpunkte von zwei entgegengesetzten Willensacten nur der eine stattfinden kann. Forschen wir aber tiefer darnach, weshalbdenn Das so sein müsse, so kommen wir auf das oben (S. 35—37) hervorgehobene Gebundensein des Wollens an das Thun, und umgekehrt. Wir sahen nämlich dort, daß man nur Dasjenige wirklich wollen kann, was man auch thun kann, daß der Entschluß nur dann möglich ist, wenn man seine Ausführbarkeit voraussetzt. Auf unseren Fall angewandt, ergibt dieser allgemeine Satz folgenden Schluß:

Was ich nicht thun kann, kann ich auch nicht wollen.

Nun kann ich zu gleicher Zeit nicht zweierlei Entgegengesetztes thun.

Also kann ich es auch nicht wollen.

Weshalb aber kann ich denn nicht zugleich Entgegengesetztes thun? Aus gar keinem anderen Grunde, als weil nach

einem physikalischen Grundgesetze derselbe Körper zu derselben Zeit sich nicht an zwei verschiedenen Raumstellen befinden kann. Da ich nicht zu gleicher Zeit rechts und links hin gehen kann, sondern nur entweder das Eine oder das Andere, so kann ich auch nur entweder hierhin oder dorthin gehen wollen. Die Disjunction des Thuns bedingt die Disjunction des Wollens. Also, weil unser Wille an unseren Leib, als den Vollzieher seiner Befehle, geknüpft ist, so ist das physikalische Gesetz mittelbar die Ursache davon, daß zu ein und demselben Zeitpunkte von zwei einander entgegengesetzten Willensacten nur der eine stattfinden kann.

Das ist denn nun die Erfahrungsthatsache, welche der Untersatz des obigen Schopenhauerschen Schlusses, abgesehen von seiner Clausel, enthält. Weiter aber sagt die Erfahrung über diesen Punkt garnichts aus; sie lehrt also nur, daß von zwei Entgegengesetzten allezeit nur Eines gewollt werden könne, was (wie wir sehen) zunächst daher kommt, weil nicht Beides zugleich gethan werden kann; dagegen hängt es durchaus nicht von dieser realen Disjunction des Thuns ab, daß gerade dieses Eine, dieses von Beiden, und nicht das Andere gewollt wird. Um nun aber den Untersatz unter den Obersatz subsumiren zu können, welcher Letztere gerade die allgemeine und an sich logisch richtige Voraussetzung des Determinismus enthält, muß im Ersteren der reinen Erfahrungsthatsache jene Clausel heimlich eingeschaltet werden, wodurch die Aussage der Erfahrung dahin coartirt wird, daß aus anderweitigen, der Erfahrung fremden Gründen von entgegengesetzten Willensacten zu einer Zeit nicht nur blos der Eine (nicht Beide), sondern gerade dieser Eine (und kein Anderer) allein stattfinden könne.

Lassen wir es nun aber ganz dahingestellt, ob (— wie es in der That der Fall ist —) Schopenhauer jene heimliche

Einschaltung sich durchgängig zu Schulden kommen läßt, sehen wir von der Form ab und auf die Sache hin, so fragt es sich, welches denn nun jene anderweitigen, von der Erfahrung nicht gelieferten Gründe dafür sein mögen, daß in jedem Falle der wählende, sich entschließende Mensch, da er von zwei gleichmöglichen aber entgegengesetzten Handlungsweisen nur eine wählen kann, gerade diese und nicht die andere will. Hat die Schopenhauersche Clausel Recht oder Unrecht?

Gesetzt z. B. ich könnte in diesem Jahre eine Reise nach Paris oder nach Rom unternehmen, aber nur eine von beiden, und nun entschiede ich mich, obgleich mir das Eine genau ebenso interessant und wünschenswerth wäre, als das Andere, doch für Paris und nicht für Rom, so könnte etwa ein Anhänger der Schopenhauerschen Ansicht zu mir sagen: „Nun, hier siehst du doch wohl ganz deutlich an dir selbst, daß wir Recht haben mit unserer Behauptung: ein Mensch müsse sich, seiner angeborenen Neigung nach, immer gerade so entscheiden, wie er es wirklich thut. Wärest du nicht für die Motive zu einer Reise nach Paris empfänglicher, als für die zu einer nach Rom, wie hättest du denn jenes und nicht dieses gewählt? Aus deiner Wahl erkennst du deinen Charakter a posteriori. Du mußtest Dieses wählen, weil es dich mehr reizte, als Jenes." Darauf würde ich antworten: „„Nicht doch, Freund! Vielmehr hätte ich Jenes genau ebenso gern gethan, wie Dieses. Aber da ich aus sehr greifbaren Gründen nicht Beides thun konnte, so mußte ich mich wohl oder übel für Eines entscheiden. Ich weiß sehr gut, daß ich dort genau so Vielem entsagen muß, als ich hier gewinne. Mein Entscheidungsgrund war also keine meiner Charaktereigenthümlichkeiten oder Neigungen, oder gar mein intelligibeler Charakter und an was für wunderliche Sachen Ihr sonst noch glauben mögt, sondern meine Abhängigkeit von Raum und Zeit. Meinst du nicht?"" Hierauf würde er vielleicht

erwidern: „Wohl! Aber du wirst doch zugeben, daß deine Abhängigkeit vom Raume und der Zeit, sowie vom physikalischen Gesetz nur dafür ein Grund ist, daß du nicht Beides, sondern nur Eines von Beiden thun, also wollen konntest. Was aber veranlaßte dich denn nun dazu, gerade Dieses zu wählen, — nicht Jenes, sondern Dieses? — was ist der Grund dieses „sondern"? Als guter Kantianer wirst du doch wohl auf das Ansehen der Causalität halten. Wo sollte denn hier nun die Ursache anders liegen, als in dir? Und was ist denn dieses in dir Liegende anders, als deine individuelle, dir eigenthümliche, und allen deinen Entschlüssen zu Grunde liegende Willensart, dein Charakter?" Darauf Ich: „„Du dringst tief, Bester, aber du irrst. So höre denn mein Geständniß! Da mich, wie gesagt, nach der modernen Weltstadt ebenso verlangte, als nach der alten; auch beide Reisen mir genau dieselben Kosten verursachten, so hatte ich gar keinen Grund, mich für Jenes mehr zu entscheiden, als für Dieses. Ich hätte also, als so beschaffener Charakter, auf Beides verzichten müssen, da ich, wegen der Concretion mit meinem Leibe, nicht Beides wollen konnte. In dieser Unentschiedenheit überließ ich die Entscheidung dem Zufalle; ich nahm Würfel zur Hand, bestimmte die Zahl der Augen, die diesen oder jenen Entschluß in mir hervorrufen sollte, und riß mich auf diese Weise aus dem aequilibrium, aus dem mein für beide entgegengesetzte Motive gleich empfänglicher Charakter, ohne dieses durch Intervention meines Intellectes gefundene Auskunftsmittel, gerade nach Eurer Theorie nie kommen konnte."" Er: „Wie? Und damit meinst du uns widerlegt zu haben? Glaubst du denn wirklich, daß Jemand in solchem Falle die Entscheidung ad Calendas Graecas verschieben, mit gleicher Kaltblütigkeit und Geduld der Einwirkung der Motive zusehen und deren Erfolg abwarten werde und könne, wie der Bauer bei Horatius, der darauf harrt:

dum defluat amnis; at ille
Labitur et labetur in omne volubile tempus?

Siehst du denn nicht, daß gerade Du, in deiner Unentschlossenheit, weil du ein Solcher bist, auch gerade darauf kamst, ein an sich gleichgültiges Auskunftsmittel zu wählen, deinen Intellect, welcher Knecht deines Willens ist, mit der Auffindung irgend eines solchen zu beauftragen?" Ich: „„Halt, Freund! Triumphire nicht zu voreilig! Was sagtest du doch vorher? Mein Charakter — meintest du — sei für die Reise nach Paris empfänglicher gewesen, und deshalb gerade hätte ich diese aus transscendentalen Gründen wählen müssen. Ich, ein Solcher, hätte gar nicht anders wählen können. Wie nun? Wäre etwa mein Charakter ein anderer gewesen, wenn ich V statt XII geworfen hätte? Siehst du jetzt, wie es Euch mit Euren schnell fertigen und wenig begründeten Erklärungen ergeht? Mehr Besonnenheit, weniger Affect kann nur nützen. Ueberlegen wir einmal kurz! „In jedem Falle, sagt Ihr, kann der Mensch nur Eines wollen." Zugestanden! „Und zwar mußte er gerade dieses Eine wollen." Weshalb? „Weil ein so beschaffener Charakter auf Einwirkung dieses Motives nur einen ganz bestimmten Entschluß fassen kann, nämlich diesen." Falsch! In dieser Allgemeinheit entschieden falsch! Denn — siehe mein Würfelspiel! Käme es auf den Charakter allein an, er würde in vielen Fällen Beides oder Keines wollen, wo er sich in eine bittere Wahl fügen muß. Wie oft will ich nicht, weil ich wollen will! Im Ganzen aber sehen wir hier in einen so verwickelten und dunklen Causalzusammenhang hinein, daß mir Euer intelligibeler Charakter, Eure transscendentale Freiheit ꝛc. — du mußt mir meine Ansicht schon verzeihen! — recht wie ein bequemes asylum ignorantiae erscheint.""

Schwerlich würde unser pessimistischer Freund sich hiermit zufrieden geben; auch stünde ihm wohl noch hinreichender Stoff

zu weiteren Repliken zu Gebote. Indessen wir thun besser, aus seiner Quelle selbst zu schöpfen, zu den Schriften seines Meisters uns zurückzuwenden.

Wir sind zu dem Wollen des Wollens gelangt, und damit zu dem regressus in indefinitum, der in endloser Perspective unser Ziel verschwinden läßt. Wir sehen, wie Leibnitz und Schopenhauer, daß durch directe Analyse des Selbstbewußtseins sich der tiefste individuelle Grund für die Art unserer Willensentscheidungen gar nicht finden läßt. Denn indem man immer tiefer in das Subject einzudringen und die eigentliche letzte Ursache des Entschlusses zu erreichen sucht, bemerkt man bei jedem weiteren Schritte nur, daß das Gesuchte noch tiefer liegen müsse, daß es an Palpabilität und Erkennbarkeit immer mehr abnimmt; und so kommt man sich denn bei diesem regressus schließlich vor, wie Jemand, der in den Wald läuft, um das Echo zu erhaschen, und es nirgends anzutreffen vermag. — Schopenhauer nun versucht Das, was sich durch Gewalt nicht erjagen läßt, mit List zu fangen. Er läuft gleichsam, anstatt das Wild in den Wald hinein vergeblich immer tiefer zu verfolgen, um ihn herum und spannt dahinter sein Netz aus, in welchem es sich selbst fangen soll. Er wendet sich vom Subjecte zum Object. „Nicht mehr, wie bisher, mit dem „Willen selbst, wie er nur dem inneren Sinne offen liegt; „sondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Wesen, „welche Gegenstände der äußeren Sinne sind", will er es nun zu thun haben, wobei er sich „eines vollkommneren Organons „bedient, als das dunkle, dumpfe, einseitige, directe Selbstbe„wußtsein, der sogenannte innere Sinn ist: nämlich des mit „allen äußeren Sinnen und allen Kräften zum objectiven „Auffassen ausgerüsteten Verstandes."*)

*) Gr. d. E. S. 27.

Hier muß es uns nun allerdings Wunder nehmen, daß er Etwas, was wir in uns selbst, in der inneren Erfahrung fühlen, ohne es zu erkennen, an anderen Wesen aber, als Objecten der äußeren Erfahrung, nur aus den sinnlich wahrgenommenen Bewegungen, Geberden und Lauten nach Analogie unserer eigenen, inneren Erfahrung erschließen, — an diesen Letzteren erkennen will. — Worin besteht denn nun sein listiges Jagdnetz? Kurz gesagt: in einer ebenso dreisten, als unbewiesenen Behauptung.

Nachdem er nämlich frischweg decretirt hat, daß der Charakter des Menschen mit derselben Nothwendigkeit auf Motive hin reagire, wie der anorganische Körper auf physikalische Ursachen, und die Pflanze auf Reize — (ein Decret, in welchem das zu Beweisende schon vorausgesetzt ist) — stellt er den merkwürdigen Satz auf: „Der individuelle Charakter des „Menschen sei constant und unveränderlich; er bleibe derselbe „das ganze Leben hindurch. Der Mensch ändere sich nie".*) Daraus ergibt sich denn als weitere Consequenz, daß „Tugend „und Laster angeboren seien."**) Es ergibt sich ferner durch Anwendung des a priori gegebenen, ausnahmlosen Gesetzes der Causalität auf den vermeintlich constanten, unveränderlichen Charakter der drastische Satz: „Zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre, wie wenn man erwarten wollte, daß derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde." ***) ꝛc. ꝛc.

Wir sind hiermit auf den Kern des Beweises gestoßen; wir stehen vor dem Satze, mit welchem die ganze Argumentation steht und fällt. Ihn also müssen wir scharf untersuchen.

Ist es nämlich richtig, daß Motiv und Charakter die

*) S. 51. **) S. 54. ***) S. 59.

beiden einzigen Factoren des Willensactes sind; ist ferner bewiesen, daß der Charakter des Individui von der Geburt bis zum Tode unabänderlich derselbe bleibt, ein für alle Mal fertig feststeht, dann allerdings folgt gemäß dem Gesetze der Causalität nothwendig: daß dieses so geartete, d. i. mit einem solchen Charakter begabte, Individuum unter gleichen Umständen, d. i. unter Einwirkung des gleichen Motives, nur so und nicht anders wollen und handeln kann; dann schwebt über dem Menschen als unvermeidliches Schicksal die bittere ἀνάγκη des eigenen Wesens, das starr und unbeugsam ihm sein Handeln dictirt; dann muß er, selbst gegen seine bessere Einsicht, trotz alles Sträubens so handeln, wie er selbst nicht möchte; dann muß er so wollen, — mag er wollen oder nicht (welche letztere, natürlich sich ergebende, Formel freilich dem furchtbaren Effect jenes transscendenten Gesetzes einen, man möchte fast sagen komischen und erheiternden Beigeschmack verleiht).

Dieses Dogma nun ist nach meiner Ueberzeugung durchaus unbewiesen und unhaltbar. Seiner Form nach ist es ein Lemma aus der von mir als ungültig nachgewiesenen Metaphysik Schopenhauers. Seinem Inhalte nach widerspricht es nicht nur überhaupt der Erfahrung, sondern auch Solchem, was Schopenhauer selbst als Erfahrungsthatsache hervorhebt.

Was das Letztere zunächst anlangt, so redet er an anderer Stelle von einer „katholischen, transscendentalen Veränderung, ja gänzlichen Aufhebung des individuellen Charakters," die beim Menschen dann eintrete, wenn entweder er die Nichtigkeit seiner Einzelexistenz in Raum und Zeit theoretisch durchschaut habe, oder sein Wille zum Leben durch große Leiden praktisch gebrochen sei, und die ihn dann zur vollständigen Heiligkeit, d. i. Resignation auf Befriedigung der natürlichen Neigungen hinführe*). — Wir halten uns nur an die, hier aus-

*) Die Welt als W. u. V. Bd. I, §§. 68—70.

drücklich zugestandene Thatsache der Charakterveränderung, ohne die monströse metaphysische Lehre, die hierauf gebaut ist, [die „Verneinung des Willens zum Leben", d. i. eine Art transscendenten Selbstmordes, eine Vernichtung des Grundes der Existenz, bei welcher die Existenz selbst doch nicht aufhören soll] näher zu untersuchen, wie wir ihm ja von vornherein seine Metaphysik erlassen haben.

Ist diese Thatsache nun zugestanden — (und Schopenhauer hebt sie sogar mit besonderem Nachdruck hervor) —, ist also unter bestimmten Bedingungen, in einem gewissen Falle eine Veränderung, ja Aufhebung des individuellen Charakters doch möglich, so durfte man nach einem nicht gerade unbekannten logischen Axiome, dem Dictum de omni et nullo, nicht den allgemeinen Satz aufstellen: „Der Charakter des Menschen ist (in allen Fällen) „constant: er bleibt das ganze Leben hindurch. Der Mensch „ändert sich nie." Dieser Satz also gilt, wenn jene Thatsache constatirt ist, zunächst nicht in dieser Allgemeinheit. Der Charakter ist so wenig unabänderlich, daß ich ihn vielmehr durch eigenen Entschluß ex fundamento zu ändern, gänzlich zu exstirpiren, mit Stumpf und Stiel auszurotten im Stande bin. Ferner scheint die Erfahrung zu lehren, daß eine solche fundamentale Charakteränderung nicht nur — wie Schopenhauer will — von der Sünde zur Heiligkeit, sondern auch umgekehrt vom Guten zum Bösen vor sich gehen kann. Derselbe Nero z. B., den er als Exemplar eines unverbesserlichen, schlechthin bösen Charakters anführt, war bekanntlich während seiner Jünglingsjahre noch ein leidlicher Mensch und schlug dann erst um, als er systematisch verderbt wurde.*) Endlich aber brauchen wir gar nicht zu solchen exceptionellen, fundamentalen Veränderungen zu greifen, bei denen so zu sagen das

*) Quinquennium Neronis! vid. Tacit. Annal. XIII, 4—5; Sueton VI, 10. L. Ann. Senec. De Clementia II, 1.

innerste Wesen des Menschen die individuellen Schranken durchbricht; vielmehr scheint man aus der Erfahrung schließen zu dürfen, daß der Mensch innerhalb gewisser Schranken sich **perpetuirlich** verändert. Man dürfte den Satz aufstellen: Des Menschen Willensact ist in jedem Augenblicke bedingt durch die Summe aller seiner früheren Willensacte und Thaten; der Charakter aber ändert sich mit jedem neuen Entschlusse, indem er entweder in seiner gewohnten Handlungsweise bestärkt oder von ihr abgeführt wird; daher auch bekanntlich **Aristoteles** *ἦθος* mit *ἐθίζειν* etymologisch zusammenbringt.*) Mit viel mehr Recht also könnte man aus der Erfahrung hierauf schließen, als Schopenhauer auf das Gegentheil. Sein Schicksal und seinen Charakter schafft der Mensch sich selbst aus Dem, was ihm die Natur mitgegeben. Vernunft, Entschlüsse, Thaten, Erfolge, Genugthuung, Reue, Gewissensqualen, bessere Einsicht &c. &c. — sie alle wirken und arbeiten mit an der Aenderung des Charakters.**)

*) **Aristoteles** sagt Eth. Nicom. II, 1: *ἡ δ' ἠθικὴ (ἀρετὴ) ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους κτλ.* cf. Eth. m. I, 6.

) Es ist wahrhaft bedauerlich anzusehen, mit welcher Verblendung dieser ebenso bedeutende und geistvolle, als in cholerischen Grillen und Vorurtheilen befangene Mann, in der Ausbeutung der gegebenen Thatsachen nach einem metaphysischen Hirngespinnst der naiven Wahrheit des gesunden Urtheils in's Gesicht schlägt; mit welcher Einseitigkeit er durchweg alle negativen Instanzen vernachlässigt; mit welcher seichten Sophistik [ich kann es nicht anders nennen] er aus den Datis der Erfahrung häufig das Gegentheil von dem herauszuklauben sucht, was in der That darin liegt. Es wäre deshalb auch Zeitverschwendung, ihn da im Einzelnen ausführlich widerlegen zu wollen, wo jedem Unbefangenen der Fehler sofort in die Augen springen muß. Nur ein Beispiel will ich hervorheben. Er spricht S. 53 von jener oft und spät wiederkehrenden Reue **Rousseaus, des Philosophen, darüber, daß er in seiner Jugend einmal eines von ihm begangenen Diebstahls die schuldlose Magd Marion

In Summa: Dieses Theorem ist weder von der Erfahrung gestützt, noch a priori nachgewiesen. Vielmehr geht aus Erfahrungsthatsachen, die Schopenhauer selbst anführt, und aus metaphysischen Sätzen, die er selbst aufstellt, hervor: Der Charakter ist nicht unveränderlich, nicht constant.

Ist er dies aber nicht, so sind nicht Tugend und Laster angeboren (denn der Tugendhafte kann lasterhaft werden und vice versa); so muß nicht dieses Individuum, wenn es zum zweiten Male in genau dieselbe Lage geräth, genau ebenso handeln, wie zuvor (denn der Charakter und die Sinnesart sind möglicher, ja wahrscheinlicher Weise andere geworden); so ist endlich der angeborene Charakter nicht jene, gemäß dem Gesetze der Causalität anzunehmende und aufzusuchende, tiefste Ursache davon, daß ein Mensch auf dieses Motiv hin gerade so und nicht anders will und handelt (denn da der Charakter im Entschlusse und durch ihn ein anderer werden kann, so verlangt er selbst eine noch tiefer liegende Ursache, welche durch eine weitere bedingt ist, &c.).

Wir kommen also zu folgendem Resultate:

Es sollte bewiesen werden: Daß der Mensch unter gleichen Umständen immer das Gleiche thun müsse; es ist vielmehr nachgewiesen, daß die Erfahrung das Gegentheil bedeutend wahrscheinlicher macht. Es sollte bewiesen werden: Daß der Mensch aus subjectiven Gründen in jedem bestimmten Falle gerade ein Bestimmtes zu wollen und zu thun unweigerlich gezwungen sei; es ist vielmehr allein gezeigt: daß aus objec-

beschuldigt hatte, und knüpft hieran die Bemerkung: „Dies ist nur unter „der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert derselbe ge„blieben &c." Als ob nicht vielmehr, wenn Rousseaus Charakter derselbe geblieben wäre, er zum Verbrecher, nicht zum Philosophen geworden, und in's Zuchthaus, nicht zu aufrichtiger, ehrenhafter Reue gekommen wäre! Difficile est satiram non scribere!

tiven, mechanischen Gründen von zwei Entgegengesetzten immer nur Eines gethan, also gewollt werden kann. Es sollte bewiesen werden: Daß der von der Geburt bis zum Tode unabänderlich sich gleich bleibende Charakter des Individui jener letzte und tiefste Grund sei, aus welchem bei gegebenen Motiven der Entschluß nothwendig erfolgt; es ist vielmehr nachgewiesen, daß die subjective Ursache, für die wahrscheinlich perpetuirlich sich ändernde, habituelle Entschließungsweise, auf deren Vorhandensein uns das Gesetz der Causalität a priori Anweisung gibt, sich a posteriori nicht auffinden läßt.

Nachdem wir vorher gefunden haben, daß dieses Philosophem an sich Widersprüche enthält, also undenkbar ist, finden wir nun auch, daß es auf einer nicht stichhaltigen Argumentation ruht, also unbewiesen ist. Demnach ist es nicht logisch unantastbar. Welches das Zweite wäre.

Ein Philosophem, welches weder die zu erklärenden Thatsachen zu erklären vermag, noch logisch unantastbar ist, ist zu verwerfen. Schopenhauers ethische Grundlehre vermag weder Jenes, noch ist sie Dieses. Also ist sie zu verwerfen.

* * *

Wir wollen uns durch unsern Erfolg weder zu voreiligem Siegesjubel, noch zu thatenloser Ruhe verleiten lassen, sondern, als gute Strategen, uns sofort und kurz über die Wichtigkeit und Tragweite des errungenen Vortheils, den Verlust des Gegners, die Schwierigkeiten des vorliegenden Terrains ꝛc. Rechenschaft geben, um darnach unsern Operationsplan einrichten zu können.

Erreicht haben wir es zunächst, daß der Determinismus in der abschreckenden Fassung Schopenhauers sich als unhaltbar erwiesen hat, woraus freilich keineswegs folgt, daß die ent-

gegengesetzte, indeterministische Ansicht irgendwie haltbarer sei. Die Ausnahmlosigkeit des Gesetzes der Causalität, an welcher zu zweifeln verpönt ist, setzen wir ebenso gut als Schopenhauer voraus. Diesem Gesetze gemäß muß es in jedem Momente des Menschenlebens eine Ursache dafür geben, daß gerade dieser Entschluß und kein anderer gefaßt wird. Aber Schopenhauer behauptet nun, daß jene Ursache der unveränderliche Charakter des Individuums sei, dergestalt, daß Derselbe unter denselben Umständen unweigerlich Dasselbe wieder wollen und thun müsse. Diesen Satz haben wir umgestürzt und damit seiner Ansicht die Spitze abgebrochen. Also die Ausnahmlosigkeit des Causalitätsgesetzes bleibt stehen; der Charakter ist nicht unveränderlich, sondern der Möglichkeit nach unendlich modificabel, und zwar durch eigene Entschlüsse modificabel. Damit haben wir also Dies erreicht, daß derselbe Mensch unter genau denselben Umständen sehr wohl Verschiedenes wollen könne. Aber es bleibt Aufgabe, für jeden Entschluß, welcher Art er sei, eine Ursache aufzusuchen, — eine Aufgabe, über deren Lösbarkeit wir bis jetzt gar nichts sagen können. Denn von der Ueberzeugung: „Es gibt hierfür eine Ursache", bis zu der Entdeckung: „Dies ist sie", bleibt ein weiter Schritt übrig. Jedenfalls haben wir eingesehen, daß Schopenhauer diesen Schritt nicht gethan hat.

Es liegt ein ziemliches Feld von Möglichkeiten vor uns; wir werden es uns angelegen sein lassen, es möglichst einzuschränken, um dadurch der einzuschlagenden Richtung näher zu kommen. Denn ganz richtig bemerkt Schelling: „Es liege „tief in der Eigenthümlichkeit der Philosophie, daß die Wahr„heit selbst nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten „könne, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, „zur Sprache gebracht und beseitigt seien."*) — Auf der an-

*) In der Vorrede zu „Victor Cousin über französ. und deutsche Philosophie."

deren Seite sind die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins zu erklären. Das beurtheilte Philosophem hatte das nicht vermocht und war also auch in dieser Beziehung unhaltbar; woraus für die zu lösende Aufgabe ein weiteres Datum resultirt.

Damit kommen wir nun freilich auf Etwas zurück, was schon längst erwähnt und oft wiederholt ist, nämlich auf die Frage: „Wie lassen sich Causalität und sittliches Bewußtsein vereinigt denken?" nach deren Beantwortung das Problem gelöst ist. Indessen das ist keineswegs ein sachlicher Rückschritt. Durch die Kritik eines an sich scharfsinnig erdachten Philosophems und dessen Fiasco sehen wir es bestätigt, daß gerade nur so die Fassung der Frage richtig ist, und dagegen die einseitige Berücksichtigung nur des Einen der beiden Concurrenten keinen guten Erfolg verspricht.

Auch dadurch wird die Sache so besonders schwierig, daß wir auf das innerste Wesen unseres eigenen Selbstbewußtseins gewiesen sind, welches einerseits durchaus impalpabel, andererseits, in stetem Flusse begriffen, durch eine nur formale Identität (transscendentale Apperception) zusammengehalten wird, innerhalb welcher es sich in jedem zeitlichen Differential zu ändern scheint. Außerdem befinden wir, die Beobachtenden und Untersuchenden selbst uns in fortwährender zeitlicher Fortbewegung; und daß die Beobachtung im Allgemeinen nicht leichter wird, wenn sowohl der Betrachtende, als das Betrachtete in Bewegung begriffen sind, sieht Jeder. —

Eine unbeantwortete Frage ist immer eine getäuschte Erwartung. In philosophischen Untersuchungen muß man es darauf ankommen lassen, und froh sein, sie nur überhaupt gestellt zu haben. Uebrigens hoffe ich im nächstfolgenden Abschnitte einen Weg angeben zu können, auf welchem man dem Ziele vielleicht näher kommen wird.

Indessen ist es schon ein ebenso erfreulicher als sicherer

Erfolg unserer Untersuchung, daß wir Dante Alighieris Höllenwillkommen, den Schopenhauer über die Pforten des Daseins überhaupt mit Flammenschrift hingezeichnet hatte, von dieser Stelle weglöschen konnten.

Eine Ethik ist an ihren eigenen Widersprüchen zu Grunde gegangen, nach deren Behauptungen das Leben selbst eine Qual, die sittliche Vollkommenheit Unnatur sein würde, und bei der man, obgleich ihr Schöpfer nichts weniger als ein Tartüffe war, immer mit Elmire ausrufen möchte:

Me préserve le ciel d'une telle sagesse!
Je veux une vertu, qui ne soit point diablesse.

Vierter Abschnitt.

Ueber den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens.

Πότερον οὖν σοι δοκοῦσιν οἱ ἄνθρωποι τοῦτο βούλεσθαι, ὃ ἂν πράττωσιν ἑκάστοτε, ἢ ἐκεῖνο, οὗ ἕνεκα πράττουσι τοῦθ' ὃ πράττουσιν;
Platon. Gorgias 467.

Mit dem Nachdenken zugleich stellen sich die Zweifel ein, und wo diese nicht gelöst werden können, theoretische Verzweifelung. Das hatte wohl Epiktet mit im Sinn bei seinem bekannten Ausspruche: *Ταράττει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα**), und auch Montaigne, wenn er hierzu bemerkte: Il y auroit un grand poinct gagné pour le soulagement de nostre miserable condition humaine, qui pourroit establir cette proposition vraye tout par tout.**) Indessen abgesehen davon, daß Gedanken selbst wieder am besten Das gutmachen können, was Gedanken gesündigt haben, gibt es doch auch gewisse Gegenstände im Leben, an deren Dasein allein jene theoretischen Zweifel nebst Gefolge machtlos zerschellen und in Schaum zerspritzen. Und dieses Letztere ist in ganz besonders hohem Grade bei unserem Probleme der Fall, an welchem recht eigentlich der menschliche Geist sich vergeblich zermartern und zerquälen kann, um dann doch, sowie es zu leben, nicht zu grübeln gilt,

*) Enchiridion, cap. X.

**) Essais, Livre I, chap. 14.

alle jene ταραξεις vergessend, ganz außer Zweifel zu sein, daß ihm, was er als Pflicht anerkannt hat, auszuüben zukomme. Es ist nicht nur die „mens sibi conscia recti", welche sich um die metaphysischen Voraussetzungen dieser Ausübung und jener Anerkennung nicht kümmert.

Dennoch aber ist es nicht ohne eine gewisse pädeutische Absicht geschehen, daß ich die ausführliche Kritik der letzten deterministischen Meinung gab, ohne Rücksicht oder ausdrückliche Beziehung zu nehmen auf die Art, wie ich selbst es versucht habe, mich mit dem schwierigen Probleme auseinanderzusetzen. Hätte ich nämlich den umgekehrten Weg eingeschlagen und, auf den Ergebnissen meines eigenen Nachdenkens fußend, jenes Philosophem geprüft, so wäre diese Beurtheilung von jener Ueberlegung abhängig gewesen, und ich hätte mit dem etwaigen Fehlschlagen meines Versuches auch die Annullirung der Kritik zu fürchten gehabt. So dagegen ist die Richtigkeit des Bisherigen unabhängig von der des noch Mitzutheilenden. Und dies war eben meine Absicht; denn ich mochte auch in theoretischer Beziehung Niemand des naiven Glaubens berauben lassen, wenn ihm nicht das Bessere, die richtige, klare Einsicht, geboten werden könnte.

Bei der nachstehenden Betrachtung habe ich nun keinerlei metaphysische Speculation vorausgesetzt, sondern mich einfach auf empirischen Boden gestellt. Es handelt sich in ihr nicht sowohl darum, ob und wie a priori aus allgemeinsten Voraussetzungen die Freiheit des Willens zu deduciren sei, als vielmehr darum, ob es möglich ist, von den gegebenen Thatsachen der Erfahrung aufsteigend, zu einem Punkte zu gelangen, wo Etwas, das jener Idee entspricht, durch sein Eingreifen in die Wirklichkeit sich als nothwendig manifestirt, und wie wir es demgemäß uns zu denken haben würden. Aus den Thatsachen zu Gedanken. Wo diese scheitern, bleiben jene unerschütterlich stehen.

Die Acten über diesen vielhundertjährigen Streithandel sind wohl mehr angeschwollen, als die irgend eines Processes beim seligen Reichskammergericht. Wir haben sie im — freilich sehr kurzen — Auszuge mitgetheilt; inwieweit wir sie bei unserem Urtheile benutzen können, wird sich zeigen.

Zunächst aber müssen wir einige Erörterungen vorausschicken.

Von dem Begriffe eines individuellen Beweises.

Im Allgemeinen definiren die Logiker den Beweis als „die Ableitung der Gültigkeit eines Urtheils aus der eines oder mehrerer anderen" und unterscheiden zunächst nach dem Vorgange des Aristoteles als Hauptarten desselben den directen, δεικτικὴ ἀπόδειξις, und den indirecten, ἀπάγουσα ἀπόδειξις. Jene Definition mag stehen bleiben; diese Unterscheidung ist eine nur formale, da sie sich allein auf das Verhältniß der betreffenden Urtheile untereinander, genauer darauf bezieht, ob die Gültigkeit des zu beweisenden Theorems aus den begründenden Urtheilen geradezu oder ad contradictoriam gefolgert ist, nicht aber auf die Art ihres Inhaltes oder Gegenstandes. Das Gleiche gilt auch von der ferneren Unterscheidung zwischen dem deductiven und inductiven Beweise, bei welcher nämlich darauf Rücksicht genommen ist, ob man vom Allgemeinen auf das Besondere schließt oder umgekehrt. Kant endlich machte überdies den neuen Unterschied zwischen formaler und transscendentaler Logik und dergleichen Beweisen, da denn die ersteren es nur mit der Verknüpfung von Begriffen untereinander zu thun haben sollten, die anderen hingegen mit der Anwendbarkeit gewisser allgemeinster Begriffe und Urtheile auf Gegenstände der Erfahrung überhaupt, d. i. mit deren objectiver Gültigkeit.

Wie man sieht, kommt in allen diesen Arten des Bewei-

ses Eins gar nicht in Anbetracht, ja soll sogar grundsätzlich unberücksichtigt bleiben; nämlich: Die Person des Beweisenden selbst. Es wird stillschweigend oder ausdrücklich verlangt, daß alle in ihnen enthaltenen Begriffe, Urtheile, Urtheilsverknüpfungen, Subsumtionen 2c., und damit ihre Ergebnisse, ganz abgesehen von dem einzelnen Individuum, welches sie denkt und vornimmt, gleicherweise für alle Vernunftwesen überhaupt gültig seien. Nun könnte es aber wohl sein, daß in einem gewissen Falle meine, des Beweisenden, Person gar sehr in Frage käme: dann nämlich, wenn Etwas zu beweisen wäre, was man seiner Natur nach allein und ausschließlich an sich selbst (in individuo, ἐν θυμῷ) und daher auch nur für sich selbst (sibi) und für Niemand sonst darzuthun und zu erkennen vermöchte, wovon also Jeglicher nur sich überzeugen könnte, nicht aber Andere. Sollte ein derartiger Beweis in irgendwelchem Falle denkbar sein, so würde man ihn, da es sich nicht um logisch allgemeine, von allen Menschen überall anerkannte Sätze handelte, sondern um Etwas, dessen gerade nur das beweisende Individuum inne werden könnte, am treffendsten einen individuellen Beweis nennen.

Um Das zu verstehen, müssen wir etwas tiefer ausholen.

Eine althergebrachte Entgegensetzung ist die von abstracten und concreten Vorstellungen. Der Inhalt jener ist immer losgelöst von den wirklichen, realen Gegenständen der äußeren, sinnlichen, oder inneren, seelischen Erfahrung und enthält deshalb Solches, was zwar einer Reihe von Gegenständen gemeinsam sein, also von mehreren ausgesagt werden, niemals aber für sich existiren kann. Diese dagegen enthalten Das, was jene in ideeller Loslösung betrachten, in reeller Verknüpfung mit Anderem an diesem Ort und zu dieser Zeit, und beziehen sich daher immer auf einen wirklichen, äußerlich oder innerlich wahrgenommenen Gegenstand, insofern in ihm Das, was

mehreren gemeinsam sein kann, mit Dem, was ihm allein zum Unterschiede von allen Uebrigen eigenthümlich ist, hier und jetzt vereinigt oder gleichsam zusammengewachsen (concretum) erscheint. Unmittelbar, d. i. durch Anschauung, sind uns nur die concreten Vorstellungen von einzelnen Gegenständen gegeben, aus denen wir allererst durch Vergleichung und Unterscheidung mittelst des Verstandes in der Phantasie die Abstracta oder Begriffe gewinnen. So ergibt sich der weitere Gegensatz von discursivem und intuitivem Vorstellen, welcher sich nicht sowohl, wie jener erste, auf den Inhalt der Vorstellung, als vielmehr auf die ihr zu Grunde liegende Geistesthätigkeit (Anschauen und Denken) bezieht. Concrete und abstracte Vorstellungen, intuitives und discursives Vorstellen sind allen menschlichen Intellecten gemeinsam. Es fragt sich aber, ob das einzelne, erkennende Individuum nicht wenigstens der Möglichkeit nach gewisse Vorstellungen haben könne, die ihm insofern schlechthin eigenthümlich sind, als es durchaus nicht wissen und auf gar keine Weise sich davon überzeugen kann, ob außer ihm ein Anderer sie auch habe.

Nun finden wir zwar, wenn wir bis zum Nachdenken gereift sind, daß die allermeisten von unseren Vorstellungen uns mit Anderen gemeinsam sind; ursprünglich aber geht offenbar alle Erkenntniß, alle intellectuelle Thätigkeit überhaupt, von den Wahrnehmungen verschiedener einzelner Individuen aus, die jedes von ihnen für sich macht. Was diese Mehreren jeder für sich wahrnehmen, können sie zunächst durch Hindeuten, Geberde und Laut einander mittheilen: d. h. Einer kann den Anderen durch äußere Mittel auf den Gegenstand aufmerksam machen, den er selbst wahrnimmt, betrachtet und vorstellt, und dadurch die gleiche Vorstellung in ihm hervorrufen. Indem dann ferner jeder Einzelne für sich das Gleichartige an mehreren sinnlich wahrgenommenen Gegenständen zusammenfassend,

das Verschiedene aber unterscheidend, zu Gemeinvorstellungen und Begriffen gelangt, stellt sich das Bedürfniß heraus, auch diese Vorstellungen, deren Inhalt nicht mehr an diesen Ort zu dieser Zeit geheftet ist, sondern in der Phantasie von Jedem mit herumgetragen wird, ebenfalls mittheilungsfähig zu machen; und Das wird auf die kürzeste und zugleich vollkommenste Weise durch die von der Natur uns mitgegebenen Laut- und Sprachorgane erreicht. Es werden durch stillschweigende Uebereinkunft für mehreren Individuen gemeinsame, gleiche Vorstellungen auch die gleichen lautlichen Bezeichnungen oder Worte fixirt; mit dem wachsenden Vorrath von Vorstellungen, den immer verwickelter sich gestaltenden Combinationen derselben, und dem damit steigenden Bedürfnisse nach Mittheilung, entwickelt sich die Sprache immer mehr 2c. 2c., so daß endlich jeder mit einander aufgewachsene, durch gleiche Anschauungen, Begriffe, Bedürfnisse verbundene Volksstamm in seinem Wort- und Sprachvorrathe seinen Vorstellungs- und Gedankenschatz niedergelegt und zur Verständigung bereit hat. So ist denn der geistige Verkehr der Menschen untereinander insonderheit durch die gleichen Lautsymbole ermöglicht; und der Einzelne empfängt durch sie die Mittheilungen seiner Zeitgenossen und überkommt die geistige Erbschaft seiner Vorfahren. Das ist die Entstehung, der Zweck und der Nutzen der Sprache. Locke sagt: When a man speaks to another, it is that he may be understood; and the end of speech is, that those sounds, as marks, may make known his ideas to the hearer.*) (Cum aliquis alterum alloquitur, solum intendit, ut sensum suum capiat, atque unicus sermonis est scopus, ut soni a loquente prolati ideas suas audientibus signent.) Und Leibnitz wiederholt es bestätigend: La fin principale du langage

*) An Essay conc. Human Understanding; Book III, chap. II, §. 2.

est d'exciter dans celui qui m'écoute une Idée semblable à la mienne.*)

Fingerzeig, Geberde, Sprache, diese durch den usus festgestellten Vorstellungssymbole und deren Combinationen, genügen denn auch im Allgemeinen zur Verständigung. Rufe ich Jemand zu „Dieses Gewehr ist geladen!" so ist er durch diese Vereinigung von sichtbarem Hindeuten mit hörbaren Symbolen für allgemeine Vorstellungen, in warnendem Tone und schnell gesprochen, über meinen Gedanken vollkommen soweit informirt, als ich es wünsche. Ja schließlich wird durch die sprachlichen Orts-, Zeit- und Zahlen-Bezeichnungen auch in vielen Fällen das äußere Hindeuten entbehrlich gemacht; dergestalt, daß Jedermann mich ganz genau versteht, wenn ich ihm sage: „Gestern habe ich mir das dritte Haus rechts von dem Deinigen gekauft" ꝛc. ꝛc. — Freilich sind nun aber auch hiermit alle geistigen Communicationsmittel erschöpft; und durch sie werden — wohl gemerkt! — durchaus nicht mathematisch genau, sondern nur annähernd dieselben Vorstellungen im Angeredeten hervorgerufen, die der Redende selbst hat. Wenn aber eine solche vollkommene Congruenz der beiderseitigen Vorstellungen durch Vermittlung der gemeinsamen Worte in praxi ebensowenig wahrscheinlich, als nöthig ist, so bleiben möglicherweise in allen Fällen, und in den allermeisten wirklich individuelle Unterschiede in jedem Intellecte zurück, die sich überhaupt nicht mehr mittheilen lassen, die also Jeder für sich allein und eigenthümlich hat.

So wissen wir zunächst garnicht, inwieweit die ursprünglichen Elemente unseres Vorstellens, die Data der sinnlichen Wahrnehmung, in den verschiedenen Individuen übereinstimmen. Ich erfahre z. B. nur, daß alles Das, was ich mit dem Worte

*) Nouveaux Essais s. l'entend. hum. Livre III, chap. III, §. 1.

„grün“ bezeichne, auch von Anderen so genannt wird; ob aber jene Anderen genau dieselbe Empfindung mit diesem Worte verbinden, wie ich, das ist mir völlig unbekannt, und weder durch irgendwelche Beschreibung Dessen, was ich empfinde,*) noch durch die Erforschung der physikalischen Ursachen dieser Farbe und der entsprechenden physiologischen Function des Sehorgans, sowie des Zusammenwirkens beider — (welches Alles wiederum durch Worte mitgetheilt wird) — vermag ich mich darüber zu unterrichten, was an der mit diesem gemeinsamen Worte verbundenen Empfindung mir individuell eigenthümlich ist, und was mit der entsprechenden Empfindung der Anderen übereinstimmt. — In noch höherem Grade muß diese mögliche und wahrscheinliche Divergenz der beiderseitigen Vorstellungen bei gemeinsamer Bezeichnung im Gebiete der Gemeinvorstellungen und abstracten Begriffe eintreten, denn diese ruhen immer auf der Basis mehrerer Einzelempfindungen; folglich bieten sie um so viel mehr Anlaß zu individuellen Unterschieden. Bei dem Worte „Hund“ stellt sich der Eine einen Jagdhund, der Andere einen Pudel, der Dritte eine undeutliche Vermischung aller möglichen Hunde-Gestalten und Eigenschaften, ja Derselbe nicht immer Dasselbe vor. Gar aber „Tugend“ oder „Kategorie“ sind Bezeichnungen, bei denen verschiedene Menschen an das aller Verschiedenste, manche aber auch an garnichts denken. Deshalb hat man es denn nöthig gefunden, den Sinn solcher Worte, die etwas sehr Abstractes und Allgemeines bezeichnen, durch möglichst genaue Definitionen zu fixiren und dadurch für

*) Die wirkliche Beschreibung einer Einzelempfindung ist unmöglich; denn Beschreibung besteht in der Zerlegung des Mannigfaltigen in das Einzelne, woraus es zusammengesetzt ist. Wo keine Zusammensetzung mehr da ist, hört die Beschreibung und die Function der Sprache überhaupt auf. Ich kann mir dann nur durch Unterscheidung von anderem Einzelnen helfen, wodurch freilich nur die Verwechselung mit dem Anderen verhindert, es selbst aber gar nicht näher bezeichnet ist.

die verschiedenen Intellecte thunlichst zu conformiren. Aber, wie man namentlich aus philosophischen Büchern ersehen kann, reichen da die individuellen Unterschiede außerordentlich weit, welches daher kommt, daß bei den abstracten Vorstellungen Umfang und Inhalt nicht, wie bei den concreten, im geraden, sondern im umgekehrten Verhältniß stehen. Und damit ist der individuellen Vorstellungsweise bei der Deutung von Lautsymbolen für sehr abstracte Gegenstände der größeste Spielraum gelassen: *Χαλεπὸν τα̉ κοινα̉ ἰδιῶσαι*, Difficile est proprie communia dicere. Dasjenige, was beim abstracten Denken in den verschiedenen Individuen am genausten übereinstimmen soll und kann, ist die Art der Synthesis (von Merkmalen in Begriffen, von Begriffen in Urtheilen, von Urtheilen in Folgerungen), worauf die Allgemeingültigkeit der vernünftigen Einsicht beruht, während die palpablen Elemente alles abstracten Vorstellens gerade hier am weitesten abweichen. Daher: Singulare sentitur, universale intelligitur. Man könnte deshalb sagen, daß die Welt der concreten Gegenstände die Tangente sei, in welcher sich meine intuitiven Vorstellungen mit den entsprechenden eines Anderen berühren: Einen Punkt haben sie gemeinsam, alle anderen weichen ab; dahingegen wäre etwa die Sprache im Verhältniß zu den beiderseitigen Vorstellungen der gemeinsamen Asymptote zweier Curven zu vergleichen, welche von beiden gar nicht tangirt wird, sondern nur daran hinläuft.

Nun gibt es aber auch in der That gewisse Vorstellungen, von denen der Einzelne schlechterdings nicht apodiktisch wissen kann: nicht nur, ob sie im Anderen mit den seinigen übereinstimmen, sondern ob der Andere sie überhaupt mit ihm gemeinsam hat; wenngleich man wohl empirisch hiervon überzeugt ist. Schon die Seelenstimmungen, intellectuellen Vorgänge, Willensregungen, kurz die Objecte der inneren Erfahrung, können ihrer ursprünglichen Qualität nach durch Wort und Geberde nur

sehr mangelhaft mitgetheilt werden; denn hier haben die sich Unterredenden gar nicht den wirklichen Gegenstand ihrer Unterredung als Maaßstab für die Vergleichung zwischen Vorstellung und Vorstellungssymbol gemeinsam, sondern jeder für sich allein; und erst mittelbar durch Schlüsse nach Analogie kommt der Eine zu der Ueberzeugung, daß, gemäß diesen und diesen Geberden und Worten des Anderen, in dessen Innerem Etwas vor sich gehen müsse, was er an sich selbst wahrgenommen und (instinctiv oder nach allgemeinem Gebrauch) mit eben diesen Worten und Geberden bezeichnet hat. Die Erde und den Himmel haben wir Alle gemeinsam zum Object, die Freude und den Zorn jeder nur an sich selbst. Daß „das Antlitz der Spiegel der Seele sei" gilt nur in Beziehung auf jenen Schluß nach Analogie, nicht auf die unmittelbare Vergleichung des Gegenstandes mit dem Symbole; denn an sich ist ja diese Zorneswallung (die Jeder nur in der inneren Erfahrung wahrnimmt) mit dieser Muskelcontraction und diesem Erblassen (welche gemeinsames Object der äußeren Erfahrung aller sinnlichen Intellecte ist) so toto genere verschieden, daß sich zwischen ihnen kaum ein tertium comparationis auftreiben läßt. Doch diese psychischen Vorgänge mit den ihnen associirten sinnlichen Aeußerungen kehren bei Jedem und bei Allen so oft wieder, daß jene mittelbare Erkenntniß durch Schlüsse durch ihre häufige Wiederholung der unmittelbaren anschaulichen Erkenntniß an Evidenz nahezu gleichkommen kann. — Wie gesagt aber gibt es gewisse Vorstellungen, von denen man durchaus nicht wissen kann, sondern nur — wie man zu sagen pflegt — voraussetzen muß, daß Andere sie mit uns gemeinsam haben, und zwar deshalb, weil sie für uns selbst an uns ganz einzig in ihrer Art und unvergleichlich sind, deshalb auch durch die Zerlegung in allgemeine Merkmale nicht mittheilungsfähiger, also nicht genügend definirt werden können.

Wenn wir daher von ihnen zu Jemand reden, so setzen wir schon voraus, daß er selbst sie bereits habe, denn sonst würden wir zu ihm reden, wie zu dem Blinden von der Farbe; unsere Worte würden Bezeichnungen ohne Sinn sein. Das sind für jeden Intellect gleichsam ἅπαξ λεγόμενα, schlechthin singuläre Vorstellungen, deren Inhalt man nur einmal und nur an sich percipiren kann. Dieser Art ist z. B. das Selbstbewußtsein. Denn das kann ich nur an mir und nur in einem einzigen Exemplare haben. Ich kann und werde zwar zu vielen verschiedenen Zeiten bemerken, daß ich Selbstbewußtsein habe; aber das sind nicht verschiedene Selbstbewußtseins, sondern Zustände, Momente eines und desselben. Ich kann und werde es zwar bei anderen Menschen ebenso gut voraussetzen, als ich es in mir habe; aber apodiktisch beweisen kann ich das im Leben nicht, sondern eben nur voraussetzen, — eine Voraussetzung, die z. B. dann irrig sein würde, wenn ein mit ausgezeichnetster mechanischer Vollkommenheit und größter psychologischer Feinheit verfertigtes Automat mich zum gewohnten Analogieschlusse verleitete. Ich kann und werde es zwar definiren — und nicht unrichtig definiren — als „Identität des Subjects mit dem Objecte der Erkenntniß"; aber diese Definition würde z. B. einem nur der äußeren Dinge bewußten Wesen unverständlich sein; sie trüge gar nicht, wie andere dergleichen, zur deutlicheren Einsicht in ihren Gegenstand bei, weil sie, obgleich allgemein klingend, in der That nicht allgemein ist, eine Vereinigung von Merkmalen verlangt, die nur in einem einzigen Falle für den Definirenden eintritt und Sinn hat, dergestalt, daß sie durch ihre abstracte Fassung eine weite Sphäre verspricht, welche aber in praxi nur auf ein einziges Exemplar, nämlich das eine Selbstbewußtsein des Definitors, zusammenschrumpft.

Solche Vorstellungen nun, deren Gegenstand nur der Vorstellende selbst, nur an sich und nur in einem einzigen Falle

finden kann, wollen wir $\kappa\alpha\tau'$ $\dot{\varepsilon}\xi o\chi\dot{\eta}\nu$ „Individuelle Vorstellungen" nennen.

Gesetzt aber den Fall, ich wollte etwas Individuelles beweisen, so würde, da jeder Beweis die Ableitung einer Wahrheit aus einer anderen ist, mein Beweis hier darin bestehen müssen, daß ich aus einem Gewissen, als wahr Anerkannten darthäte: Für mich, den Beweisenden, müsse an mir in einem bestimmten Falle dies so bestimmte Andere ebenfalls wahr sein. Und das wäre denn ein individueller Beweis. — Betrachten wir dies genauer!

Jene Ableitung einer Wahrheit aus der anderen geht vor sich durch logische Verknüpfung von Urtheilen: Aus Axiomen und Definitionen ergeben sich Folgerungen und Schlüsse, und endlich ein bestimmtes Urtheil als Resultat, dessen Geltung durch die logische Richtigkeit aller vorausgehenden Urtheile und Urtheilsverknüpfungen bedingt und gesichert ist; der Nutzen des ganzen Beweises aber besteht darin, daß das resultirende Urtheil logische Gesetzeskraft erlangt, d. h. daß durch seine Wahrheit unmittelbar auch die aller Fälle gegeben ist, die unter es zu subsumiren sind. Habe ich z. B. bewiesen: „daß, wenn zwei Kreissehnen sich schneiden, das Rechteck aus den Abschnitten der einen gleich dem aus den Abschnitten der anderen ist" (Euclid. III, 35.), oder: „daß die Stärke des Lichtes im umgekehrten Verhältniß mit dem Quadrate der Entfernung abnimmt, wenn sich dasselbe von einem Punkte aus nach allen Seiten ausbreitet," so geben diese durch ihren Beweis zu Gesetzen erhobenen allgemeinen Urtheile mir den Vortheil in die Hand, durch bloße Subsumtion über die Gleichheit der Producte aus den Abschnitten aller sich schneidenden Sehnen in allen Kreisen und, im anderen Falle, über das Verhältniß der Lichtstärke aller leuchtenden Punkte zu allen Entfernungen ohne Weiteres unterrichtet zu sein; gemäß näm-

lich dem logischen Grundsatze: quod valet de omnibus, valet etiam de singulis.

Da es nun also die wesentliche Bedingung eines Beweises überhaupt ist, daß sämmtliche in ihm mit einander verknüpften Urtheile logisch allgemeingültig seien, so folgt mit Nothwendigkeit, daß das Charakteristische eines individuellen Beweises, wenn überall ein solcher sich führen läßt, nicht in den allgemeinen Urtheilen und ihrer logischen Verknüpfung, sondern allein in der Subsumtion des Falles unter das bewiesene Urtheil liegen müsse. Ein individueller Beweis würde demnach — (ich beziehe mich hier auf den Unterschied zwischen genus logicum und genus naturale) — darin bestehen, daß ich den problematischen, allein für mich und an mir möglicherweise eintretenden Fall anticipire und in abstracto durch Verknüpfung mit als gültig anerkannten allgemeinen Urtheilen mir Rechenschaft darüber gebe, unter welchen Bedingungen ihm in individuo Etwas zu subsumiren sei; wobei dann also die Wahrheit des anticipirten Falles, der an sich für Niemand irgend etwas bedeutet, auf den in individuo gefundenen und subsumirten, der für mich sehr viel bedeutet, ohne Weiteres übergeht.

Diese abstracte Erörterung wird hoffentlich nachher Fleisch und Blut gewinnen.

Von der Möglichkeit eines freien Willens

Das ohne Ausnahme gültige Gesetz der Causalität lautet in allgemeinster Fassung: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache; es geschieht Nichts ohne Ursache.“ Die ganze empirische Welt, das Object unserer äußeren und inneren Erfahrung, verläuft in der Zeit als eine Reihe von einander bedingenden Ereignissen, die das erkennende Subject einerseits im Raume an sinnlich wahrnehmbaren, materiellen Dingen, andererseits nur in der Zeit durch Selbstbeobachtung an dem immateriellen Objecte der

inneren Erfahrung vor sich gehen sieht. Die Zeit ist für jedes Geschehen und Erfahren, für die erkannte Welt und das erkennende Subject so sehr Bedingung, daß sich unser Intellect außerhalb oder unabhängig von ihr gar nichts zu denken vermag. Aber während der Stoff unserer Vorstellungen in zeitlicher Beziehung an sich nur als ein aufeinanderfolgendes Geschehen erscheint, setzt der Intellect ohne Weiteres und von vornherein (a priori) voraus, daß dieses Alles auseinander erfolge, daß das Spätere durch ein Früheres bedingt sei, ohne welches es nicht stattfinden könnte, oder, um mit Hume und Kant zu reden, „worauf „es nach einer Regel folgt.“*) Dieses Bedingende, Frühere heißt „Ursache“; jenes Bedingte, Spätere „Wirkung“; und es fällt keinem Menschen ein, den Satz anzuzweifeln, daß jedes Ereigniß Wirkung einer Ursache sei. Weshalb wir eigentlich dieses Gesetz als ein schlechthin allgemeines und nothwendiges anerkennen müssen, dies zu untersuchen, ist hier nicht der Ort. Aber wir wollen uns darüber Rechenschaft geben, was es denn unmittelbar involvirt.

Zunächst fordert ihm gemäß unser Intellect nur, daß jeder gegebene, constatirte Vorgang Wirkung irgendwelcher Ursache überhaupt sei, ohne daß damit Etwas darüber ausgesagt oder auch nur angedeutet wäre, welches oder welcher Art diese Ursache sein möge. Im Allgemeinen ist das unter dem Wort „Ursache“ Begriffene durchaus nicht etwas Einfaches, sondern ein auf irgend welchen Anlaß erfolgendes complicirtes Zusammenwirken Verschiedener; welcher Anlaß durch weitere Bedingungen herbeigeführt war u. s. f. Kurz aber das Gesetz der Causalität verlangt nur, daß irgendeine Ursache vorausgegangen sei, und überläßt der empirischen Forschung und dem Denken die Untersuchung darüber, welche es sein möge. Wenn nun aber auch

*) Kritik d. r. V. Seite 189; a. a. O. Vgl. Humes Untersf. über d. menschl. Verstand, Abschnitt 4, 5, 7.

das allgemeine Gesetz garnichts über die Art und Beschaffenheit der Ursache aussagt, welche es zu der gegebenen Wirkung fordert, so folgt doch aus ihm, daß diese noch zu eruirende Ursache eine ganz bestimmte sein müsse, eben weil dieses Gegebene aus jenem noch Unbekannten mit Nothwendigkeit erfolgt. Die Unbestimmtheit, die in dem „irgendeine" liegt, deutet also nur an, daß, so lange die an sich bestimmte Ursache uns unbekannt ist, wir uns mehrere mögliche denken können; und aus der Sphäre der verschiedenen möglichen (denkbaren) sollen wir dann die wirkliche herausfinden. So im Leben, so in der Wissenschaft. Sehe ich z. B. bei beginnender Nacht irgendwo den Himmel geröthet, ohne über die Windrose orientirt zu sein, so betrachte ich Das als gegebene Wirkung einer noch unbekannten Ursache, und sage mir: „Das kann eine Feuersbrunst sein; oder noch das Abendroth; möglicherweise ist es aber auch ein Nordlicht." Welches von diesen es nun in der That ist, darüber gibt uns das Causalitätsgesetz unmittelbar keine Auskunft; meiner Combinationsgabe und meinem Nachdenken bleibt es überlassen, zu erforschen, ob hier der Lichtschein eines brennenden Dorfes, oder die untergegangene Sonne, oder die Wirkung des Erdmagnetismus auf die Atmosphäre die Ursache dieser Röthe sei. Im Ganzen also müssen wir den Weltlauf von Ewigkeit her als eine nothwendig und unabänderlich bestimmte Kette von Ursachen und Wirkungen betrachten, deren kleinsten Theil freilich nur wir empirisch kennen lernen, während der bei weitem größeste uns unbekannt bleibt. — Das ist die ganz abstracte Gewißheit, welche das a priori gegebene, ausnahmlose Gesetz der Causalität uns lehrt.

Im Gegensatze nun zu dem Inhalt dieses allgemeinen Gesetzes, welcher durchaus abstract ist, gehört die Idee der Willensfreiheit zu jenen Vorstellungen, welche wir oben „individuelle" im eminenten Sinne genannt haben. Denn

unter ihr wird, wie wir aus der Exposition wissen,*) die Ueberzeugung des Menschen verstanden, daß er nicht gezwungen sei, so zu wollen, wie er in der That will. Folglich ist sie, wenn überhaupt möglich, dann Etwas, das wir durchaus niemals in der äußeren Erfahrung, sondern nur in uns, nämlich im Verhältniß unseres Ichs zu unseren Willensacten finden können; sie kann daher ferner nur für uns selbst existiren, und nicht für Andere; denn nach außen müßte ja, wie wir oben sahen, ein vollkommenes Automat sich genau so betragen, wie der Mensch; sie ist endlich nur in einem einzigen Falle möglich, nämlich in Beziehung auf das gesammte Wollen und Handeln des vernünftigen Individui. Und da sie vorläufig eine anticipirte Idee ist, von deren Wirklichkeit wir uns erst überzeugen wollen, so muß sie womöglich bewiesen werden; welcher Beweis, da sie selbst etwas Individuelles ist, ein individueller Beweis sein müßte. Gerade deshalb vermochte, beiläufig gesagt, Spinoza sie nicht zu begreifen und negirte sie ohne Weiteres als Erzeugniß der Imagination.**) Denn more geometrico, d. h. nach Euklidischer Methode wird grundsätzlich alles Individuelle, ja überhaupt Singuläre (z. B. diese Tafel, dieser Kreidestrich) ignorirt oder für gleichgültig erklärt; und das ist auch da, wo es sich um schlechthin allgemeine Vorstellungen, wie Größenbestimmungen, handelt, ganz am Platze, wo dagegen um durchaus Individuelles, ganz falsch und ungehörig. Und hierauf gerade deutet Schleiermacher hin, wenn er sich so äußert: „Klar wie der Unterschied des „inneren und äußeren vor mir steht, so weiß ich, wer ich bin, „und finde mich selbst im inneren Handeln nur, im äußeren „nur die Welt. — Drum weiß ich auch, wo Freiheit ist zu

*) Siehe oben Seite 40.

**) Ethic. I, Appendix; II, Proposit. XLVIII; IV, Praefat.; Epist. LXII. etc.

„suchen und ihr heiliges Gefühl, das dem sich stets verweigert, „dessen Blick nur auf dem äußeren Thun und Leben der „Menschen weilet. Wie sehr ein solcher sich vertiefen mag in „tausend Irrgängen der Betrachtung: diesen Begriff versagt „sein Denken ihm.*)

Wenn man aber Etwas beweisen, d. i. seine Wirklichkeit und Nothwendigkeit darlegen will, so muß man vor Allem die Gewißheit haben, daß es an sich möglich, d. i. denkbar sei. Wir fragen demnach: „Wie verträgt sich das a priori gewisse, abstracte Gesetz der Causalität mit der (vorläufig anticipirten), schlechthin individuellen Idee der Freiheit?" — Gehen wir von dem a priori Gewissen aus.

Auf uns selbst als praktische, d. i. wollende und handelnde Wesen angewandt, verlangt es, daß jeder von unseren Willensacten, als Glied im Causalzusammenhange zunächst unseres Lebens, dann weiter des Weltlaufes, durch bestimmte, wenn immer uns unbekannte Ursachen hervorgebracht und bedingt sei. Das ist eine ganz abstracte Gewißheit. Nun hat freilich diese innere, psychische Causalkette vor allen andern das Eigenthümliche voraus, daß ich selbst, das vernünftige Subject des Willens, wesentlicher Factor derselben bin. Die Einwirkung des Motivs auf meinen Charakter **), der aus diesen Neigungen, Affecten, Ueberlegungen, Entschlüssen, Thaten 2c.

*) Monologen, I. Betrachtung. Uebrigens will ich dieses schöne Buch durchaus nicht als philosophische Autorität anführen. Es ist durchweg poetisch, nicht philosophisch gedacht, was sich schon äußerlich in der fortwährend iambisch klingenden Sprache zeigt. Poetisch, unphilosophisch und nur in metaphorischem Sinne zu verstehen ist es z. B., wenn es von einer Ewigkeit spricht, die außer der Zeit liegen soll.

**) Wie schon erwähnt worden ist (S. 40), versteht man unter dem Worte „Charakter" etwas, von dem es allein Nominaldefinitionen gibt (vgl. S. 18); dennoch erlaube ich mir der Kürze und Verständlichkeit halber dieses Wort beizubehalten.

zu Dem geworden, was er ist, ist nicht die ganze Ursache (ratio sufficiens) davon, daß ich gerade jetzt Dieses will, sondern in letzter Instanz scheint es immer mein intelligentes Ich, welches den Ausschlag gibt, indem es dem Motive seinen Consens gibt, sein veto entgegensetzt oder connivirt; und durch den Entschluß wird der Charakter modificirt oder bestätigt, Temperament, Neigung, Leidenschaft gezügelt oder effrenirt. Aber es steht weiter a priori fest, daß dieses entscheidende Votum des intelligenten Ichs, mag es nun dem Unvernünftigen in uns gebieterisch entgegengetreten sein, oder sich feige darein ergeben haben, wiederum durch eine Ursache bedingt sei u. s. f. Diese weitere Ursache, die an sich objective bestimmt, wenn auch mir unbekannt ist, nebst der hinter ihr liegenden Causalkette scheint nun eben der von der Naturnothwendigkeit mir angelegte Zügel zu sein, welchen ich ignoriren müßte, um mich für frei zu halten. Indessen wir müssen bedenken, daß das selbstbewußte, vernünftige Ich in jeder Beziehung unicum, einzig in seiner Art ist; und da wäre es denn wohl möglich, daß es mit einer Causalkette, bei welcher, zum Unterschiede von allen anderen, dieses einzig dastehende seine Hand im Spiele hat, auch eine ganz eigenthümliche Bewandtniß hätte. Betrachten wir einmal die Bedingungen, unter welchen ein Willensact zu Stande kommen kann, genauer! Offenbar ist die allgemeinste Voraussetzung davon, daß ich in irgend einem Falle etwas wolle, mein Wille überhaupt. Wenn, wie Kant richtig sagt, jede einzelne meiner Vorstellungen und der ganze Inhalt meines Intellectes dadurch allererst zu dem Meinigen wird, daß das Bewußtsein „Ich denke“ ihn begleitet, so wird auch jeder Willensact nur dadurch zu dem meinigen, daß das Bewußtsein „Ich will“ ihn begleitet. Der Wille ist meine, des vernünftigen Subjectes Function, welche, in Folge der Einwirkung eines Motives auf mich, von mir ausgeübt wird.

Ohne Selbstbewußtsein kein Wille; ohne Motiv kein Willensact. Ich will nur dann, wenn Ich will. — Ist diese Bedingung erfüllt, ist also zu irgend einer Zeit das vernünftige Subject auf Anlaß eines Motives zum Wollen überhaupt disponirt, so bleibt es in logischer Hinsicht noch durchaus problematisch, ob von zwei Entgegengesetzten, einander Ausschließenden das Eine oder das Andere gewollt werde; realiter aber kann, weil an den Entschluß die That gefesselt ist und umgekehrt, schon aus physikalischen Ursachen nur das Eine gewollt werden. Demnach muß das Subject für das Eine oder das Andere sich entscheiden, selbst wenn ihm Beides gleich lieb und wollenswerth erscheint. Daher kommt es denn, daß Jeder, obgleich er bis zu dem Momente, wo der Entschluß ausgeführt wird, die Möglichkeit sieht, das Eine so gut als das Andere zu thun, doch im Augenblicke der That selbst fühlt „Jetzt muß es geschehen, denn es geschieht"; welches allein das concrete Bewußtsein der schon öfter erwähnten realen Disjunction entgegengesetzter Handlungen ist. Fragt man nun aber weiter, ob das vernünftige Subject, welches durch jene reale Disjunction äußerlich gezwungen war, sich für Eines zu entscheiden, da es nicht Beides thun, also wollen konnte, auch innerlich, seiner Natur nach gerade so sich zu entscheiden genöthigt gewesen wäre, wenn jenes äußere Hemmniß hinwegfiele, so stößt man hiemit auf den Punkt, nach dessen Erledigung der ganze Streithandel freilich entschieden sein würde, von dem man aber zugleich sieht, daß er sich in der That auf gar keine Weise entscheiden läßt, weder a posteriori, noch a priori. A posteriori nicht: denn dann müßte ich entweder den verflossenen Zeitpunkt des Entschlusses und der That mit allen damals obwaltenden Umständen zurückrufen können, was unmöglich ist; oder ich müßte zum zweiten Male in genau dieselbe Lage kommen, was, selbst

wenn alle übrigen Umstände vollkommen die gleichen wären, schon deshalb niemals der Fall sein wird, weil Charakter und Einsicht sich unterdessen geändert haben. A priori auch nicht: denn das Gesetz der Causalität verlangt nur eine, uns vorläufig unbekannte, Ursache dafür, daß ich mich gerade so entschieden habe, ohne über deren Art etwas auszusagen. Und wenn ich in irgend einem Falle von zwei Entgegengesetzten, die mir Beide gleich wollenswerth erscheinen, doch das Eine wähle und nicht das Andere, so ist gar kein Grund abzusehen, weshalb ich für diese Entscheidung eine andere Ursache verlangen sollte, als eben die Einsicht, daß nicht Beides zugleich gethan werden kann, und die hieraus entspringende Ueberlegung.

Also, wenn wir von dem Gesetze der Causalität ausgehen, läßt sich auf keine Weise allgemein entscheiden, ob jedem Menschen in jedem Falle, d. i. auf Einwirkung eines bestimmten Motives auf ihn, gerade nur eine bestimmte Handlungsweise und keine andere möglich ist, dergestalt, daß er, abgesehen von der realen Disjunction, innerlich gerade zu dieser genöthigt wäre.

Wenden wir uns andererseits an die anticipirte Idee der Freiheit. Diese würde in der Ueberzeugung bestehen, daß ich nicht gezwungen bin, gerade Das zu wollen und zu thun, was ich will und thue, eine Ueberzeugung, die, wie gesagt, etwas durchaus Individuelles sein würde. Es fragt sich nun: Widerstreitet eine solche Ueberzeugung Dem, was das Gesetz der Causalität verlangt? Um dies entscheiden zu können, müssen wir uns zunächst darüber Rechenschaft geben, was es denn heiße: Zu einem bestimmten Entschlusse gezwungen sein. Im Allgemeinen nun bedeutet offenbar „Ich bin gezwungen, dies zu thun“ nichts Anderes, als „Ich würde dies thun müssen, selbst wenn ich es nicht thun wollte“. Auf den Willensact selbst angewandt, würde das Dogma des Determinis-

mus demnach lauten: „Ich würde dies wollen müssen, selbst wenn ich es nicht wollen wollte;" und zu diesem (sehr sonderbar klingenden) Satze kommt man dadurch, daß man die Nothwendigkeit, mit welcher der Willensact aus einer, gemäß dem Gesetze der Causalität vorausgesetzten, Ursache erfolgt, als Zwang auffaßt, durch welchen das wollende Subject verhindert wird, anders zu wollen. Der Indeterminist dagegen sucht diesen Zwang aufzuheben, indem er behauptet: „Ich könnte dies unter genau denselben Umständen und in dem nämlichen Zeitpunkte auch nicht wollen." Es fragt sich aber, ob dieser Versuch zur Rettung der Willensfreiheit der richtige ist, oder ob er seine Verneinung nicht gegen einen vermeintlichen statt gegen den wahren Gegner richtet. Gezwungen nämlich bin ich nur insofern, als ich mich genöthigt fühle, einer Nothwendigkeit (der des Causalitätsgesetzes) zu gehorchen, zu der ich selbst gar nichts hinzugethan, die ich nicht gewollt habe, die also gegen meinen Willen mich beherrscht. Gesetzt aber den Fall, daß diese Nothwendigkeit mit meinem Willen mich beherrschte, so wäre offenbar der Zwang aufgehoben, während die Nothwendigkeit fortbestände; und das würde eben dann der Fall sein, wenn mein Wille selbst wieder die Ursache davon wäre, daß ich gerade so will: wenn ich nur deshalb so wollte, weil ich so wollen wollte. Eine derartige Aufhebung des Zwanges wäre aber Freiheit. Z. B. Ich bin leicht in Zorn zu bringen; nehme mir aber vor oder will, wenn sich Anlaß zu einem Zornesausbruch bietet, nicht aufbrausen. Nun tritt der Fall ein, daß ich gereizt werde; es liegt die reale Disjunction entgegengesetzter Handlungen vor: entweder schlage ich auf meinen Gegner los oder nicht; nur Eines von Beiden ist möglich. Ich thue, also will es nicht. Daß ich es nicht thue, also nicht will, hat

gemäß dem Gesetze der Causalität seine Ursache, erfolgt also mit Nothwendigkeit. Aber diese Nothwendigkeit ist kein Zwang, denn sie beherrscht mich nicht wider, sondern mit meinem Willen. Ich will nicht zuschlagen, weil ich nicht zuschlagen wollen will. Der Zwang ist aufgehoben, die Nothwendigkeit besteht; und weil ich nicht gezwungen bin so zu wollen, d. h. weil ich nicht gegen meinen eigenen Willen Dieses will, so bin ich in dieser Hinsicht frei.

So kämen wir also zur Idee einer Freiheit, die, zum Unterschiede von der indeterministischen, dem Gesetz der Causalität nicht widerspräche, sondern mit ihm sich vereinigen ließe. Dasjenige, was der Freiheit widerspricht, ist der deterministische Satz: „Ich bin gezwungen, so zu wollen, wie ich will"; dieser (wenigstens in solcher Allgemeinheit) falsche Satz ist eingeschmuggelt für den richtigen: „Daß ich so will, folgt aus einer Ursache, also nothwendig". Der Indeterminismus wendet sich, um die Freiheit zu retten, anstatt gegen jenen falschen, gegen diesen richtigen Satz und sagt: „Daß ich so will, folgt nicht nothwendig, sondern ich könnte auch (zu derselben Zeit) nicht so wollen". So aber wird das Kind mit dem Bade, die (rationelle) Nothwendigkeit mit dem (eingebildeten) Zwange ausgeschüttet. Ich dagegen wende mich nur gegen den in seiner Allgemeinheit falschen Satz des Determinismus und zeige, daß unter gewissen Bedingungen eine Freiheit sich sehr wohl mit dem a priori gegebenen, also ausnahmlosen Gesetze der Causalität vereinigt denken läßt; ich sage nämlich: Es ist falsch „daß ich in jedem Falle gezwungen sei, so zu wollen, wie ich will". Denn, wenn die Ursache, aus welcher mein Willensact nothwendig erfolgt, nicht ein meinem Willen Widerstreitendes, sondern selbst etwas von mir Gewolltes ist, so bin ich nicht zu jenem Willensacte gezwungen, nicht von

jener Nothwendigkeit nolens volens beherrscht, sondern, — da die Nothwendigkeit eine von mir anerkannte, weil gewollte, und also der Zwang aufgehoben ist, — in Beziehung auf jenen Willensact frei.*)

Wir sehen demnach, daß eine Freiheit des Willens sehr wohl denkbar ist, und sind somit zu dem individuellen Beweise als dem letzten Schritte unsrer Betrachtung, vorbereitet.

Von der Wirklichkeit eines freien Willens.

Eine absolute oder eine transscendente Freiheit des Willens haben wir uns, als undenkbare Chimären, aus dem Sinne zu schlagen, deren Existenz nur bei ungründlichem Nachdenken eine faule Vernunft [ratio ignava] sich vorspiegelt, d. i. denken zu können meint, während sie es in der That nicht kann. Denn da diese das Vermögen sein soll, zu demselben Zeitpunkte Entgegengesetztes zu wollen, so legt sie dem Willen entweder das Vermögen bei, eine Causalreihe von selbst anzufangen, ohne durch eine weitere Ursache bedingt zu sein, welches den Vernunftgesetzen Hohn spricht; oder sie behauptet, daß in einem gewissen Falle die Wirkung aus der Ursache nicht nothwendig erfolge, was durchaus absurd ist. Weg also mit dem aequilibrium arbitrii im transscendenten Sinne! Denn das ist nicht nur, wie sich Schelling einmal ausdrückt, die „Pest aller Moral"**), sondern geradezu der Bankerott der Vernunft.

Es wäre aber wohl möglich, daß Etwas, was wir als

*) Wird Jemand in wehrlosem Zustande von Anderen zu einer Bewegung gezwungen, ihm die Hand geführt ꝛc., so ist diese Bewegung unfrei. Führt er dagegen, ohne eine solche fremde Nöthigung, dieselbe Bewegung aus, so ist er äußerlich (d. h. in Beziehung auf sein Handeln) frei. Dieser Freiheit des Handelns analog ist hier nun die des Willens gedacht (die innere).

**) In den „Philosoph. Untersuchungen über d. Wesen d. menschl. Freiheit."

Consequenz einer solchen Idee anzusehen uns gewöhnt haben, sich ohne sie vorfände; und da man allein um dieser Consequenz willen geneigt sein könnte, sich jenes Hirngespinnst hinzuzuträumen, so wäre dem Verstande und dem Gefühl gleich sehr gedient, wenn man dies nachwiese. Denn die chimärische Voraussetzung wäre dann aufgehoben, also der Denkwiderspruch erspart, und die vermeintliche Folge aus ihr bliebe, eben weil sie gar nicht Folge aus ihr ist.

Ich behaupte nun zuvörderst, daß man gerade dann in Versuchung kommt, jene widerspruchsvolle Chimäre der rationellen Idee der Freiheit unterzuschieben, wenn man auf die Vergangenheit blickt, anstatt, wie es in praktischer Hinsicht natürlich und nothwendig ist, die Zukunft in's Auge zu fassen, und daß gerade dann auch der Determinismus durch Widerlegung der irrationalen, indeterministischen Freiheit Gelegenheit zu seinem surcoup erhält. Angenommen nämlich wird jene transscendente Chimäre nur deshalb, um aus ihr die Möglichkeit ableiten zu können, daß der Mensch unter allen Umständen im Stande sei, so zu handeln, wie er selbst es für sittlich gut, pflichtgemäß, gewissenhaft hält. Denn — so raisonnirt man — wenn ich zur guten That verpflichtet und für all mein Thun verantwortlich sein soll, so muß es mir auch in jedem Falle möglich sein, gut zu handeln. In Beziehung auf mein bisheriges Leben, auf die bereits geschehenen Thaten, kurz auf die Vergangenheit, zieht man hieraus den Satz: „Auch in den Momenten, wo ich böse handelte, muß ich statt dessen gut handeln, also von Dem, was ich wollte und that, das Gegentheil wollen und thun gekonnt haben; es muß folglich in meiner Macht gelegen haben, unter denselben Umständen zweierlei Entgegengesetztes zu wollen und zu thun; also muß meine Entscheidung in letzter Instanz von Nichts weiter bedingt sein, d. h. eine Wirkung ohne Ursache", — was eben nonsense ist.

Hier packt der Determinismus den Gegner. Er stützt sich zunächst darauf, daß die Vergangenheit als etwas Unabänderliches hinter uns liegt, an dem man nicht rütteln kann; beruft sich dann auf das Gesetz der Causalität und demonstrirt aus diesem, daß der Mensch zu allem Wollen gezwungen sei, weil es mit Nothwendigkeit aus einer Ursache erfolgt, dergestalt, daß das Gegentheil realiter unmöglich ist. So spielt er die Rolle der Rathsherren, welche bekanntlich dann klug sind, wenn sie vom Rathhaus kommen. Und wenn man so an der Vergangenheit haften bleibt, dann wird man sich auch immer vergeblich mit dem unabänderlich Fertigen abquälen; denn der verflossene Lebenslauf läßt sich ebensowenig als die Zeit revociren. Man legt den Maaßstab Dessen, was geschehen soll (in der Zukunft) an Das, was geschehen ist (in der Vergangenheit), zerrt an diesem Letzteren vergeblich herum und steift sich schließlich, der Vernunft den Mund stopfend, auf das aequilibrium arbitrii; oder man schneidet die Debatte kurz und trotzig mit dem Satze ab: „Was geschehen ist, mußte geschehen; also was ich will, muß ich wollen", womit man auf einen Schlag alle Vergangenheit und alle Zukunft abgefertigt und den Vortheil errungen hat, zugleich als Starkgeist zu glänzen und noch obenein sich alles weitere Nachdenken zu ersparen. Also viele Fliegen auf eine Klappe! —

Sehen wir nun einmal von der Vergangenheit, die in der Zeitreihe hinter uns abgeschlossen ist, ab und auf die Zukunft hin, welche gleichsam als unbeschriebenes Blatt vor uns liegt, harrend darauf, was wir eintragen werden. Es hat sich uns oben ein erfreulicher Ausblick auf eine rationale Freiheit, im Gegensatze zur transscendenten, eröffnet. Schlagen wir den gefundenen Pfad ein!

Wir sahen oben, daß jene Nothwendigkeit, mit welcher dem Causalitätsgesetze gemäß in jedem Falle unsere Willens-

entscheidung aus einer Ursache erfolgt, nur dann ein Zwang ist, wenn sie uns wider unsern Willen beherrscht; daß dagegen, wenn diese Ursache selbst etwas von uns Gewolltes, also die Nothwendigkeit eine von uns anerkannte ist, in dieser Hinsicht von einem Zwange gar nicht die Rede sein kann, folglich unsere Entscheidung und der Willensact frei genannt werden muß. Frei würde demgemäß ein Mensch in Beziehung auf ein gewisses Motiv sein, wenn er selbst zu bewirken vermöchte, daß jedes Mal, wenn dieses Motiv auf ihn einwirkte, von den wegen der realen Disjunction entgegengesetzter Handlungsweisen einander ausschließenden denkbaren Entschlüssen gerade ein bestimmter stattfände. Denn dann wäre ja eintretenden Falls nicht die unüberlegte Reaction seines Charakters auf das Einwirken des Motivs, also ein von ihm Unabhängiges, die ihn nöthigende Ursache seines Willensactes, sondern etwas ausdrücklich von ihm selbst Gewolltes: Er wollte so, weil er so wollen wollte. Dieses von ihm selbst Gewollte wäre aber eine Regel für sein Wollen und Handeln; und eine solche Regel nennen wir „Maxime". — Verfolgen wir diesen Gedanken bis zu seiner letzten denkbaren Consequenz, so kommen wir zu dem Satze:

„Frei ist ein Mensch nur, wenn er durchweg nach Maximen handelt, d. h. wenn in keinem Falle ein Motiv im Stande ist, ihn zu einem anderen Entschlusse zu bewegen, als ihn seine Maxime verlangt."

Man könnte hiergegen einwenden, daß ja, selbst wenn Jemand bei der Befolgung seiner Maximen frei ist, er doch bei der Wahl derselben abhängig wäre, also z. B. daß ich, wenn ich auch unter allen Umständen, mein cholerisches Temperament beherrschend, deshalb nicht aufbrause, weil ich nicht aufbrausen wollen will, doch aus irgend welchem Grunde (schlimme Erfahrungen oder der Rath eines verehrten Freundes 2c.)

dazu gekommen sein müsse, mir diese Maxime zu bilden, und daß ich also in dieser Beziehung wieder von einer mir fremden Nothwendigkeit abhängig, also nicht frei sei. Hierauf erwidere ich: Eine absolute Freiheit, als welche eine Art generatio aequivoca des Willensactes sein würde, habe ich mir ja ausdrücklich als undenkbar verbeten. Da wir selbst nur relative, d. h. hier: von einer endlosen, über uns selbst hinausreichenden, Causalkette abhängige, Wesen sind, so kann bei uns nur von einer relativen Freiheit des Willens die Rede sein. Unsere Freiheit reicht eben so weit, als wir in den von uns übersehenen Causalzusammenhang durch selbstgewählte Maximen einzugreifen, uns selbst zum Gliede des uns bändigenden Causalzusammenhangs zu machen vermögen.

Es fragt sich nun aber ferner, welcher Art eine Verhaltungs- und Willensregel sein muß, damit wir, sie zur Maxime erhebend und befolgend, im höchsten für uns denkbaren Sinne uns als frei betrachten dürfen. Da ich (das vernünftige Subject) durch Befolgung dieser Regel meine Unabhängigkeit von allen anderen Motiven soll beweisen können, so muß ihr Inhalt offenbar von meiner Vernunft allein, ohne Rücksicht auf Neigungen ꝛc., als schlechthin werthvoll, meiner würdig und also wollenswerth anerkannt werden; es muß in letzter (mir denkbarer) Instanz nur die Anerkennung ihres Werthes an sich, als mein eigener (der Vernunft) Ausspruch, Ursache ihrer Geltung für mich sein. Denn forderte sie mich z. B. zur Befriedigung meiner Neigungen, Leidenschaften und meines Eigennutzes auf, so würde ich durch ihre Befolgung, statt meiner, des vernünftigen Subjectes Freiheit, vielmehr meine unbedingte Abhängigkeit von Neigung, Egoismus ꝛc. beweisen, welche eben nicht Ich sind. Folglich muß bei der Aufstellung der Maxime, wenn sie zur Führung des Beweises für die Willensfreiheit tauglich sein soll, gar nichts Anderes entscheiden, als die genaue und un-

interessirte Ueberlegung meiner eigenen Vernunft, welche, wenn sie von allen Schwächen und eigennützigen Zwecken abstrahirt, Dasjenige auffindet, was sie als schlechthin wollenswerth, d. i. an sich werthvoll anerkennen muß. Nun ist aber Das, was wir an sich werthvoll nennen, dem unsere Vernunft einen uneigennützigen Beifall zollen muß, was wir also ohne Beziehung auf einen Zweck oder sonst Etwas außer ihm als wollenswerth anerkennen, nichts Anderes als das Gute.*) Also kann der Inhalt einer Maxime, die unsere Vernunft als tauglich zur Führung jenes Beweises gefunden hat, nur gut sein. Demgemäß werde ich mir niemals Vorwürfe machen können über ihre Befolgung; denn selbst wenn ich mit einer von ihr verlangten und von mir gethanen That nachträglich aus ebenfalls uneigennützigen Gründen nicht zufrieden sein sollte, so würde mir dies, eben weil ich bona fide, d. h. gemäß der Maxime handelte, keinen Tadel des Gewissens zuziehen, sondern mich höchstens zu genauer Ueberlegung darüber veranlassen, ob ich denn etwa bei Aufstellung der Maxime einen Irrthum begangen haben sollte, welches dann eventualiter eine Verbesserung der Maxime zur Folge haben würde. Weil ich nun bei einer solchen That mich nie im Widerspruch, sondern nur in Uebereinstimmung mit dem Gewissen befinden kann, so werde ich sie, von dem Standpunkte unparteiischer, vernünftiger, sittlicher Werthschätzung aus, nie ungeschehen wünschen, d. h. nie Reue über sie empfinden können. Dagegen werde ich mir im Voraus selbst sagen, daß jede mit der angenommenen Maxime in Widerspruch stehende That meinen Tadel verdienen müßte. Ich sehe vor mir die fortwährende Möglichkeit, durch Befolgung der Maxime, als eines von mir selbst Gewollten, den Causalzusammenhang so weit in meiner Hand zu haben, daß seine

*) Siehe oben Seite 20.

Nothwendigkeit eine selbstgewählte, also nicht Zwang ist. Und da ich eben diese Verneinung des Zwanges, d. i. die Freiheit, als das mir (dem Vernünftigen) Angemessene betrachte, und ihre Möglichkeit immer vor mir sehe, so sage ich mir, daß eine ihr widersprechende That Mißbilligung meiner Vernunft erfahren würde, daß ich, selbst wenn sie vor dem bürgerlichen Gesetze nicht strafbar wäre, oder unentdeckt und äußerlich ungestraft bleiben sollte, mich vor mir selbst für strafbar erklären müßte; d. h. ich fühle mich verantwortlich. Freilich weiß der unbefangene, natürliche Mensch Nichts davon, daß auch jeder seiner zukünftigen Entschlüsse durch den nexus causalis mit Nothwendigkeit herbeigeführt werden wird; denn ihm geht die Einsicht in die abstracte Gewißheit des Causalgesetzes ab, und nur die individuelle Gewißheit des sittlichen Taktes, d. i. das Gewissen, kommt ihm zu. Aber Jenes ist auch garnicht nöthig. Vielmehr, da Jeder wenigstens einmal in seinem Leben nur deshalb sich zu Etwas entschlossen hat, weil er sich dazu entschließen wollte, d. i. nach Maximen, so fühlt er im Allgemeinen das Vermögen, dem Zwange eines Motives zu widerstehen und, eingreifend in den Causalzusammenhang, eine selbstgewählte Verhaltungsregel zur Ursache seines Wollens und Handelns zu machen; indem er aber zugleich durch jenen sittlichen Takt ohne tiefes Nachdenken den ethischen Werth seiner Handlungen kennt und sehr wohl fühlt, daß das Werthvolle das Wollenswerthe sei, so legt er diesen Maaßstab an die Ausübung jenes Vermögens; und deshalb erklärt jeder Zurechnungsfähige sich für verantwortlich. Endlich nun zeigt es sich, daß die zur Führung des individuellen Beweises für die Freiheit taugliche Maxime identisch ist mit der Pflicht. Denn Pflicht ist ja, wie wir wissen, die als Gebot des Gewissens auftretende objective Norm unseres Handelns.*) Und da von speculativer

*) Siehe oben Seite 23.

Seite jene Maxime nur um dieses Beweises willen aufgestellt wurde, so finden wir hier den merkwürdigen Punkt, wo thatsächlich theoretische und praktische Philosophie ineinander übergehen. Denn es ergibt sich der Satz:

Um den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens zu führen, muß ich meine Pflicht thun. Thue ich sie in allen Fällen, so bin ich im höchsten denkbaren Sinne des Wortes frei; thue ich sie nicht, unfrei.

Hiermit ist denn der abstracte, allgemeine Theil des Beweises beendigt, und Dasjenige bleibt übrig, wodurch er zu einem individuellen wird: Die Subsumtion unter die anticipirte Idee. Was sich abstract und allgemein für ein Vernunftwesen überhaupt beweisen ließ, war: Frei ist das Subject des Wollens dann, wenn es nur will, was es wollen will; denn dann ist die Nothwendigkeit, mit welcher der Willensact aus einer Ursache entspringt, kein Zwang, weil sie selbst vom Subjecte gewollt wird; die gewollte Ursache des Willensactes ist Maxime, und der Inhalt dieser Maxime darf nur dem eigenen Wesen des Beweisenden (der Vernunft) gemäß, d. i. von der Vernunft als an sich werthvoll und wollenswerth anerkannt sein; er wird folglich mit Abstraction von allen nicht rein vernünftigen Triebfedern die That nur um ihrer selbst willen, d. i. weil sie gut ist, anempfehlen; ꝛc.

Zweierlei aber läßt sich garnicht abstract, d. i. der Möglichkeit nach allgemeingültig, fassen, und bleibt also dem Individuo allein überlassen. Erstens nämlich die Ueberlegung selbst darüber, was mir, dem Beweisenden, als tauglich zur Maxime erscheint. Das ist nicht nur, wie die Geschichte lehrt, nach Völkern und Zeiten, sondern, wie Jeder aus der Vergleichung seiner Grundsätze mit denen Anderer ersehen kann, nach Individuen verschiedener Beurtheilung unterworfen. Jeder nach

seiner Ueberzeugung. Eine gewisse Conformität wird sich doch nachweisen lassen. Zweitens aber die consequente, pflichtgetreue Befolgung der von Jedem als schlechthin vernunftgemäß und werthvoll anerkannten Maxime, durch welche man sich selbst unter den Begriff eines freien Wesens subsumirt.*) Die Freiheit ist durchaus individuell. Sie läßt sich allgemeingültig weder beweisen, noch widerlegen.

Und so könnte ich denn eigentlich hier schließen und dem Leser, der mich bis hierher begleitet hat, die Zügel übergeben, da das Ziel (die Freiheit) nun deutlich vor seinen Augen liegt, und der Weg (jene Subsumtion durch Befolgung von Maximen) nicht mehr zu verfehlen ist. Obgleich aber meine Competenz nun aufhört, so seien mir doch noch einige Winke erlaubt; denn die Rosse sind feurig und wild und erfordern außer der männlichen Faust einen scharfen Blick und viele Kunst, um auf der Bahn gehalten zu werden; auch liegen noch manche Steine des Anstoßes vor uns, an denen Roß und Lenker zerschellen können.

Da haben wir vor Allem einen mächtigen theoretischen Einwand schon lange in Sicht, der uns möglicher Weise zur Umkehr scheint zwingen zu können. Und das ist folgender: Wie wir uns erinnern, wurde die Freiheit des Willens allein

*) Ob Jemand der sittlichen Pflicht gemäß leben, ja was er überhaupt dafür halten will, das ist gänzlich seine Privatsache; denn darüber hat er sich vor Niemand anders, sondern allein vor sich, nämlich vor seinem Gewissen, zu verantworten. Was dagegen für rechtliche Pflicht zu halten, und ob er nach dieser sich richten wolle, das ist durchaus nicht seinem Ermessen überlassen, nicht Privat-, sondern öffentliche Sache; denn durch den Conflict der Interessen Verschiedener ist das Recht erzeugt und von der Majorität der Interessenten als Norm aufgestellt; welche Majorität durch ihre gesetzlichen Organe über Erfüllung des so bestehenden Rechtes zu wachen hat. Auf rechtlichem aber, wie auf sittlichem Gebiete ändert sich die Pflicht mit der Einsicht, und es gibt ebensowenig hier, als dort eine Lex in perpetuum valitura.

deshalb vom menschlichen Geiste verlangt, weil ohne ihre Voraussetzung das sittliche Bewußtsein mit seinen Thatsachen unerklärlich, ja widerspruchsvoll sein würde. Sie sollte Erklärungsgrund dieses sittlichen Bewußtseins, also das Frühere, λόγῳ πρότερον, sein. Dagegen erscheint sie nun auf dem von uns eingeschlagenen Wege vielmehr als ein zu erstrebendes Ziel, also als Späteres, nicht aber Vorausgesetztes. Wie soll sie da nun die Verantwortlichkeit, das Gewissen, die Reue, überhaupt das sittliche Bewußtsein erklären? Und wenn sie dies nicht könnte, was nützte sie uns dann überhaupt?

Dieser Einwand ist mächtig; behandeln wir ihn daher gründlich!

Der Mensch, als vernünftiges Wesen, ist der Einzige in der Natur, welcher vermöge seines abstracten Vorstellens (Denkens) im Stande ist, sich über die räumlich-zeitliche Gegenwart, das Hier und Jetzt, zu erheben, an welche ein nur sinnlicher Intellect realiter geheftet ist. Im Gegensatz zu dem Thiere, das im eigentlichsten Sinne glebae adscriptum ist, überschaut er eine lange Zeitreihe mit ihrem Inhalte, wobei das Gedächtniß, die reproducirende Einbildungskraft, ihm die Vergangenheit zurückruft, der Verstand aber und die producirende Einbildungskraft das Zukünftige voraussagt, und die in der sinnlichen Anschauung sehr einfache Gegenwart vor seinem Scharfsinne sich als das complicirte Erzeugniß höchst mannigfacher Causalreihen offenbart und auflöst. Einer der hauptsächlichsten Vorzüge, welcher ihm aus dieser Gabe erwächst, ist nun die Einheit des Selbstbewußtseins, eine ihm specifisch eigenthümliche Idee, welche darin besteht, daß ihm, der von der Anschauungsform der Zeit beherrscht in jedem Augenblicke ein Anderer ist, Dasjenige, was er in jedem vorangegangenen zeitlichen Differentiale war, in jedem folgenden zum Objecte seiner selbst werden kann, und dann von ihm als

Er selbst anerkannt wird. Er kommt sich hierbei etwa vor, wie der bewegte Punkt, der, im continuirlichen Fortrücken begriffen, in jedem Augenblicke einen andern Ort durchläuft und so die Curve beschreibt, d. i. als Spur seiner einstmaligen Anwesenheit hinterläßt — (sein Lebenslauf). Diese Einheit des Selbstbewußtseins ist aber nur eine formale, gedachte: denn sie umfaßt neben dem Wirklichen, welches ist im momentanen Jetzt, auch das Gedachte, welches nicht ist, sondern war und sein wird. Aber dieses gedachte Ich der Einheit des Selbstbewußtseins nimmt für ihn die höchste Stelle im ganzen Inhalte seines Bewußtseins ein, und Alles ist für ihn nur, sofern es auf dieses Ich bezogen wird, zu ihm in Relation steht; ja es scheint ihm bei intensiver Selbstvertiefung gleichsam als leuchtendes Meteor durch den sonst dunklen Weltraum hinzuziehen, welches alle Dinge mit seinen Strahlen erhellt und so zum Dasein ergänzt, an's Licht ruft. Auf dieses eine, identische Subject seines Vorstellens, Fühlens und Wollens bezieht er all sein Dichten und Trachten, Thun und Treiben; und als praktisches Wesen, d. h. insofern sein Lebenslauf eine zusammenhängende Kette verschiedener Willensregungen und Handlungen jenes in der formalen Einheit des Selbstbewußtseins enthaltenen Ichs ist, sagt er also: „Ich, der Nämliche, welcher damals Dieses that, bereue Dieses jetzt.“ Wie er daher, obgleich realiter in jedem Moment ein Anderer, nämlich immer Product der bis dahin abgelaufenen Causalreihe, doch idealiter immer Einunddderselbe ist, so kann er zwar in jedem wirklichen Zeitpunkt, abhängig von dem nexus causalis und beschränkt von der im Raume geltenden realen Disjunction, die auch sein geistiges Wesen mittelbar beherrscht, gerade nur Eines, und ein Bestimmtes, wollen und thun; aber da er zu anderer Zeit, unter (soviel er weiß) gleichen Umständen anders wollte und handelte und dabei doch (in der Einheit des Selbstbewußtseins)

Derselbe war, da er ferner weiß, daß eben Er, Derselbe, auch schon etwas gethan hat, nur weil er es thun wollen wollte, d. i. nach Maximen, so sieht er, daß das Subject der Einheit des Selbstbewußtseins, sein gedachtes Ich, doch überhaupt und unabhängig von den obwaltenden Umständen das Vermögen hat, zu wollen, was es wollen will, nach Maximen zu handeln, d. h. daß es frei ist. Dessen nun deutlicher oder dunkler sich bewußt, vergleicht er auch sein vergangenes Thun mit dem Thun seines in der Idee freien, gedachten Ichs, welches als sein persönliches Ideal oder so zu sagen sein immanenter Genius ihm bei vollem und klarem Selbstbewußtsein vorschwebt; dieses erscheint ihm, da er es mit allen, je an sich wirklich erfahrenen Eigenschaften und Vermögen zugleich ausgestattet denkt, als distrahirt in eine zeitliche Reihe von Willensregungen und Handlungen, und so kommt er bei ungenauem Denken, d. i. wenn er die Distinction zwischen der Wirklichkeit (die zu ihrer Zeit nothwendig ist) und dem Ideal (das die in eine Zeitreihe zu Wirklichkeiten distrahirte Summe des Möglichen zusammenfaßt) vergißt, — dazu, das richtige, wenigstens unwiderlegliche Urtheil: „Ich (das Subject der Einheit des Selbstbewußtseins) kann unter genau denselben Umständen [scilicet zu verschiedenen Zeiten] verschieden, und unter allen nach Maximen handeln" verwechselt mit dem falschen, ungereimten: „Ich (das wirkliche, nur in der Gegenwart daseiende) konnte in dem Zeitpunkte, wo ich unfrei handelte, realiter statt dessen auch nach Maximen handeln."*) Durch diese Verwechselung

*) So wahr ich — der ich jetzt im vollen Besitze aller geistigen Kräfte bin und mit klarem Bewußtsein mich zur pflichtgemäßen Handlung aus innerer Ueberzeugung entschließe — derselbe bin, der früher einmal, vom Affect überrumpelt und hingerissen, eine pflichtwidrige begieng, so wahr ist mein ideales Ich (Das Subject der Einheit des Selbstbewußtseins) zu Beidem befähigt. Wie man sieht, deutet also das Problem der Willensfreiheit

entsteht denn die den Gesetzen der Vernunft und Natur widerstreitende Idee der transscendenten oder die der absoluten Freiheit des Willens, welche beide wir uns als sinnlose Chimären aus dem Sinn zu schlagen haben.

Aber wenn die Verwechselung jener beiden Urtheile miteinander und überhaupt des wirklichen, immer nur in der momentanen Gegenwart seienden Ichs mit dem gedachten, in der Vergangenheit und Zukunft identischen, von der Logik verboten ist, so ist dagegen die Vergleichung dieser Beiden miteinander nicht nur logisch erlaubt, sondern auch in jedem selbstbewußten Wesen unmittelbar gegeben. Und hier entschleiert sich denn das Sokratische δαιμόνιον! Jeder Mensch nämlich sieht auf praktischem Gebiete jenes gedachte, freie Ich als das Höhere an im Vergleich zu dem jedesmal wirklichen, gegenwärtigen, vom Causalnexus und der realen Disjunction beherrschten, ebenso wie er auf theoretischem Gebiete die Vernunft höher schätzt, als die Wahrnehmung. Und gleichwie die zeitliche Aufeinanderfolge überhaupt das Dasein jeder Gegenwart bedingt, so erscheint ihm jenes gedachte, freie Ich, das ideale Subject der Einheit des Selbstbewußtseins, als die Voraussetzung des wirklichen. So aber offenbart sich uns nun, daß diese Vergleichung nichts Anderes ist, als in abstracto Dasselbe, was in concreto das sittliche Bewußtsein; und wenn der Leser sich die Mühe nimmt, aus diesem Gesichtspunkte jene Thatsachen einzeln durchzugehen, so wird er jede von ihnen genügend erklärt finden.

---

noch weiter hinaus auf das der Einheit des Selbstbewußtseins. Dieses aber ist ein methaphysisches, kann also hier nicht genügend behandelt werden. Denn es ist mit der Methaphysik wie mit der Mathematik: In beiden, als reinen Vernunftwissenschaften, hängt jedes Einzelne mit allem Uebrigen so zusammen, daß es nur in diesem Zusammenhange verstanden werden kann.

Ist es also eine Ungerechtigkeit in der Weltordnung, der wir unterworfen sind, daß wir unsere dem Causalgesetz und der Zeit anheimgefallene Vergangenheit auch da, wo wir sie bereuen und ändern möchten, unangetastet müssen stehen lassen? Nein! Der Stachel des Gewissens, die Last der Verantwortlichkeit, die bittere Reue, — sie können freilich an der Vergangenheit nicht rütteln, aber sie weisen um so deutlicher und dringender auf die Zukunft hin; sie sind starke und edle Motive zu dem Entschlusse, jenes Ideal von Freiheit wirklich zu machen, zu verificiren, uns nicht ferner dem Affecte, der Leidenschaft, der Schwäche, dem Egoismus zu unterwerfen, jenen Subalternen, über welche zu herrschen uns unser Ideal für berufen erklärt. In Summa: Die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins sind *παιδαγωγοὶ εἰς ἐλευθερίαν*, sie treiben uns an zur Führung des **individuellen Beweises für die Freiheit des Willens.**

Also nochmals: Dieser Beweis ist der Punkt, wo die theoretische und praktische Philosophie ineinander übergehen.

Die Weiterführung des Beweises bleibt dem Einzelnen überlassen; sie wird bei verschiedenen Individuen sich verschieden gestalten. Dennoch lassen sich gewisse allgemeine Grenzen angeben, innerhalb deren sie, trotz aller individuellen Verschiedenheiten, sich bewegen wird. Um der Philosophie auch Dieses noch zuzugestehen, braucht man nicht eine so überspannt hohe Meinung von ihr zu haben, wie sie z. B. Cicero in jener rednerischen Apostrophe Tuscul. Disput. V, 2. vorgibt: „O vitae philosophia dux! O expultrix vitiorum! etc. etc." Das ist sie nicht und kann sie nicht sein. Aber sie zeigt den Weg, auf welchem zu gehen Sache des Ein-

zelnen ist. Und solche Pfadkenntniß hat sie errungen, indem sie auf das wirkliche Leben ihren Blick richtend das ewig bleibende Wesentliche durch die Menge des immer verschwindenden Gleichgültigen hindurchleuchten sah. Indem sie dem Einzelnen Dies zum Bewußtsein führt, wird sie eben so weit Einfluß gewinnen auf seinen künftigen Lebenslauf, als überhaupt klare Vorstellungen Bedingungen eines sichern Handelns sind. Daher ist es jener Ciceronianischen Ueberschätzung gegenüber eine arge Unterschätzung ihres praktischen Werthes, wenn Seneca sagt: Praestabunt tibi fortasse praecepta, ut quod oportet facias: non praestabunt, quemadmodum oportet: et si hoc non praestant, ad virtutem non perducunt." Epistol. XV, 96. Vielmehr ist in der obigen Darlegung des individuellen Beweises sehr wohl angegeben: nicht nur das ut, sondern auch das quemadmodum. Und nun seien uns noch wenige Worte gestattet.

Im gewöhnlichen Leben des Alltages und der schwankenden, unfertigen Jugendzeit pflegt der Mensch als Ephemeros aus der Hand in den Mund zu leben. Er blickt auf die nächsten Stunden, Wochen, Jahre, steckt sich nahe Ziele und erreicht sie mit passenden, verfehlt sie mit unpassenden Mitteln, ohne sein Leben als Ganzes zu betrachten, ohne all sein Wollen und Handeln auf einen letzten und größesten Zweck zu richten. Diese praktische Kurzsichtigkeit und unbewußte Bescheidenheit ist ein Hauptgrund alles Halben, Jämmerlichen und Niederträchtigen im Leben des Menschen; denn sie macht ihn zum Knechte des Tages, während er der Herr seines Lebens sein könnte; und über der Speise, die sein Auge sieht, und nach der sein Gaumen lechzt, vergißt er den Preis, der ihm in der Ferne winkt. Es ist die alte Geschichte von Esaus Linsengericht. Im Vergleich zu seinem für unsere Vernunft denkbar letzten Lebenszwecke verschwinden aber alle andern Triebfedern des Handelns zu minutiöser

Kleinheit, von der Ἀφροδίτη πάνδημος, die den Einen in den Schmutz zieht, bis zum Großmannstic, der den Anderen nach Eger oder St. Helena führt. — Dies zu verdammen, maße ich mir nicht an. Wer will einen Stein auf seinen Nächsten werfen? Wer sich im Ernste vermessen, daß wirklich

„hinter ihm, in wesenlosem Scheine,
Liege, was uns alle bändigt, das Gemeine?"

Ja, es ist nothwendig so, von der Natur geboten: Wer im Begriff ist, Hungers zu sterben, greift nach dem Brode, nicht nach dem Golde. Im Allgemeinen aber hat der Mensch soviel freie Hand, um in den Mußestunden zwischen der ermüdenden Lastträgerarbeit um die tägliche Nahrung dem vernünftigen, uninteressirten Nachdenken Zeit zu gönnen; und in solchen Stunden ist es, wo er, von den Bestrebungen der Gegenwart aufschauend, oder — wenn seine Vergangenheit eine böse, verwerfliche war — erschreckend darüber, wohin er vom Causalzusammenhang sich hat leiten lassen, nun zu sich kommt und über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hinweg sein Leben als Ganzes erblickt und den denkbar vernünftigsten, d. i. sittlichen Zweck dieses Ganzen erfaßt. Wohl wird dieser Zweck je nach dem Horizonte des überlegenden Individui und der Intensität der Selbstvertiefung verschieden erscheinen; aber er bleibt sich insofern bei Allen gleich, als er sittlich ist. Nehmen wir nun an, ein Mensch hätte in Folge einer Gedankenreihe, welche der oben entwickelten ähnlich wäre, erkannt, (sei es nun in abstracto wie wir, oder in concreto und unter irgend welcher anschaulichen Einkleidung), daß jene Freiheit des Willens das würdigste, wollenswertheste, höchste Ziel des Vernünftigen sei, weil man, es erreichend, in der That eine ganz einzige und bevorzugte Stellung unter den Naturwesen einnehmen würde, und hätte nun den Entschluß gefaßt, dieses Ziel zu verfolgen — (freilich muß es eine ganz besonders ernste und

glückliche Stunde sein, in der jene Ueberzeugung auftauchen, jener Entschluß gefaßt werden kann) —, so würde er, wie oben gezeigt, als einzigen Weg zum Ziele finden: „Durchaus nach Maximen handeln!" Und zwar, wie wir ebenfalls schon wissen, nach Maximen, die eo ipso nur diejenigen Handlungsweisen vorschreiben können, welche nach der besten Ueberzeugung des Ueberlegenden sittlich untadelhaft sind. Er würde also mit dem Zwecke zugleich die Mittel wollen, d. h. sittlich gut zu handeln sich entschließen, und könnte dann ruhig wieder an seine tägliche Arbeit gehen, seine an sich, d. i. für jenen Zweck, gleichgültigen, relativ aber, für die Bedürfnisse der Gegenwart, interessanten Angelegenheiten treiben; nur müßte er Nichts thun, was mit den erlesenen Maximen in Widerspruch stünde; (denn nur so kann der Ausdruck „Durchweg nach Maximen handeln!" verstanden werden, wenn er nicht in's Land Utopia gehören soll).*) — Der Augenblick, wo ein solcher Entschluß

*) Ich kann hier einer Bemerkung nicht entsagen, welche freilich persönal, aber doch der Sache keineswegs fremd ist.

Man spricht nämlich viel von Immanuel Kants Pedanterie. Und da unter dieser Bezeichnung gewöhnlich etwas nicht gerade Lobenswerthes, nämlich das kleinliche Halten auf gleichgültige Aeußerlichkeiten verstanden wird, so ist dies geeignet, einen, wenn auch geringen Schatten, auf den Charakter des Mannes zu werfen. Wenn man aber tiefer blickt, so bemerkt man, daß hier unter demselben Namen zweierlei confundirt wird, was freilich der Erscheinung nach Dasselbe, den Motiven nach aber Verschiedenes ist. Die Kantische Pedanterie ist eine ganz andere, als die gewöhnliche. Während nämlich die land- und stadtläufige Pedanterie aus der geistigen vis inertiae, der Faulheit des alternden Menschen entspringt, welche, die Gewohnheit ihre Amme nennend, nachdem die Lebhaftigkeit der flexibeln Jugend verflogen ist, sich vor jeder Unterbrechung des Hergebrachten scheut und daran festhält, also steif gewordener Schlendrian ist, entsteht die Kantische Pedanterie vielmehr aus (nach gewöhnlichen Begriffen) übertriebenem Pflichtgefühl, welches soweit geht, sich auch da Maximen aufzustellen und zu befolgen, wo wir es nicht für nöthig halten, weil es sich

von Jemand gefaßt würde, wäre in der That die stärkste Peripetie in seinem Leben; denn nicht nur seine Bestrebungen, sondern seine ganze bisherige praktische Urtheilsweise wären umgestürzt, um einer neuen Platz zu machen; sein Wesen, Wollen und Handeln gewönne eine ganz andere, tiefere Bedeutung; sein bis dahin befangener Blick würde mit einem Male frei. Denn nun erschiene ihm sein Leben, während es vorher in eine Reihe endlicher Zwecke, planloser Handlungen, capriciöser Einfälle zerfiel, als ein planvolles, nach gutem Risse aufzuführendes Kunstwerk. Und hatte er auch vorher oft genug das Gute, Pflichtmäßige (*καϑῆκον*) gethan, so wird er doch nun erst des eigentlichen Motives zu einem solchen Wollen und Handeln inne, und seine gute That wächst jetzt als nothwendiges Erzeugniß aus seiner durch Maximen geordneten Gesinnung hervor, gleichwie im Frühling die jungen Blätter vom neuerwachten Baume hervorgetrieben werden; sie ist nun *κατόρϑωμα* *). — Wer eine anschauliche Darstellung dieser sittlichen

nach unserer Ansicht um *ἀδιάφορα* handelt. Dahin gehört z. B. die bekannte Anekdote, wie er, weil ihm einmal eine Spazierfahrt mit einem Freunde in dessen eigenem Wagen unerwartet viel Zeit raubte, sich die Maxime machte: „Du sollst nie mit Freunden spazieren fahren, außer, wenn du den Wagen gemiethet!" welche er dann in der That befolgt hat. Hier sieht man deutlich: der Erfolg ist derselbe, nämlich kleinliches Halten auf gleichgültige Aeußerlichkeiten; das Motiv aber ist grundverschieden, nämlich dort Faulheit, hier dagegen bis zur Peinlichkeit getriebenes Pflichtgefühl und wenn man noch tiefer geht, dort Abhängigkeit von einer der Vernunft ganz fremden Causalreihe, also Unfreiheit; hier überlegtes Eingreifen in den Causalzusammenhang durch Maximen, also Freiheit. — Dies zur Rettung des Mannes nicht weniger, als zur Klärung der Sache!

*) vide: Joann. Stobaei Ecl. II, 7, p. 158. *Ὁρίζεται δὲ τὸ καϑῆκον, τὸ ἀκόλουϑον ἐν ζωῇ, ὃ πραχϑὲν εὔλογον ἀπολογίαν ἔχει. — Τῶν δὲ καϑηκόντων τὰ μὲν εἶναί φασι τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορϑώματα λέγεσϑαι. Κατορϑώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα κτλ.* conf. Diog. Laert. VII, 107.

Peripetie kennen lernen will, der lese Jean Pauls Aufsatz „Die Neujahrsnacht eines Unglücklichen", eine wahrhaft klassische, aus dem innersten Leben des Menschen herausgehobene Schilderung. — Nun also bliebe es nicht mehr bei bloßen operibus operatis, moralisch nicht tadelhaften Thaten, welche aber vereinzelt, nicht Frucht jener im Entschlusse errungenen Gesinnungsweise, nicht κατορθώματα, also für das Leben als Ganzes verloren sind, gleichwie die am einzelnen warmen Wintertage hervorgelockten Knospen durch den Nachfrost zerstört werden; auch nicht bei den piis desideriis, den sittlichen Willensregungen des noch vor der Peripetie stehenden Menschen, welche aber in der Velleität stecken bleiben, ohne das καθῆκον zu erreichen. Sondern gleichwie der Magnet, mit dem Anker armirt, seine Kraft behält, ja nach und nach bei gesteigerter Last erhöht, die er ohne Dieses verlieren würde, so wächst in der That der Mensch mit seinem höheren Zwecke; die mit Maximen armirte Gesinnung erstarkt mit der Ausübung derselben. Denn mit guten Vorsätzen freilich „ist der Weg zur Hölle gepflastert," nicht aber mit guten Entschlüssen. Und dem Ovidischen

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.
Metamorph. VII, 20.

stellt sich entgegen das Horazische

Doctrina sed vim promovet insitam,
Rectique cultus pectora roborant.
Carm. IV, 4, 33.

Auch für dieses Erstarken des Menschen in der Befolgung selbstgewählter Maximen will ich den Leser auf ein klassisches Beispiel verweisen, und zwar auf ein nicht nur der Poesie, sondern dem Leben selbst entnommenes, nämlich auf das Benjamin Franklins. Dieser Mann, — eine Zierde unseres Geschlechtes —, der nicht nur, wie es d'Alembert an

ihm rühmte, dem Himmel den Blitz und das Scepter den Tyrannen*), sondern auch sich selbst den Leidenschaften entriß, — beschreibt in der klarsten, unbefangensten und über den Verdacht selbst unwillkürlicher Unwahrheit weit erhabener Weise, wie er genau Das in concreto durchgeführt, was wir in abstracto den individuellen Beweis für die Freiheit des Willens genannt haben. Diese Beschreibung, die jeder ernste Mensch lesen sollte, steht: Memoirs of the life and writings of Benjamin Franklin, written by himself, and continued by his grandson William Temple Franklin. London 1818; pag. 67. ff.**) Es ist die ergreifende Naivetät eines Mannes, der nicht nur — was so selten ist — gegen den Nebenmenschen, sondern — was noch viel seltner ist — gegen sich selbst durchaus aufrichtig ist, welche uns aus den Worten entgegenleuchtet: I was surprized to find myself so much fuller of faults than I had imagined; but I had the satisfaction of seeing them diminish. Zu deutsch: „Ich war erstaunt [nämlich bei der Aufstellung und Befolgung seiner Maximen] mich so viel fehlerhafter zu finden, als ich geglaubt hatte; aber ich hatte die Genugthuung, meine Fehler sich vermindern zu sehen." — Doch man muß es selbst lesen.

So nun schlägt sich der wirkliche Mensch, seine Maximen als Sturmfahne hochtragend, im harten Kampfe durch alle jene dringenden Wünsche, Gelüste, Willensregungen, welche jetzt die sinnliche Leidenschaft sirenenhaft ihm entlockt, jetzt der stürmische Affect ihm in's Herz jagt, und näher sieht er sein persönliches Ideal: Ein freies Subject aller seiner Thaten. Und je mehr er jener Freiheit sich nähert, um so stärker fühlt er seine Verantwortlichkeit, welche vorher der dumpfen Furcht des Sklaven ähnlich war, jetzt aber zum klaren Bewußtsein der

*) Eripuit coelo fulmen sceptrumque tyrannis.

**) In's Deutsche übersetzt von A. Binzer. Kiel 1829.

Selbständigkeit wird. Je freier, um so verantwortlicher. Daher werden gerade die gefallenen Engel zu Teufeln; den Unverständigen aber wird verziehen, denn „sie wissen nicht, was sie thun.“ Und das Thier ist für seine Bewegungen und deren Erfolg durchaus unverantwortlich: Wenn es gezüchtigt wird, so ist das in der That nicht Strafe (welche Vernunft voraussetzt), sondern — wenn nicht geradezu unüberlegter und zweckloser Zornesausbruch des Herrn, — Dressur (welche auf die Unfreiheit speculirt).

Man könnte etwa noch einen ähnlichen Einwand befürchten, als den Aristoteles macht gegen jene Antwort des weisen Solon auf die Frage des Königs Kroisos nach der Glückseligkeit des Menschen*), nämlich: „daß hiernach unser individueller Beweis das ganze Leben in Anspruch nehmen, und wohl gar der Mensch nicht früher wirklich frei geworden sein könne, als bis er gestorben sei.“ Das Erstere bejahe ich; was aber das Letztere anlangt, so wird bei Dem, welcher so gelebt und gekämpft hat, eine Stunde anbrechen, in welcher er zu sich sagt: „Jetzt kann mich Nichts mehr meinen Maximen, mir selbst, untreu machen.“ In dieser Stunde wird ihm ein Verständniß aufgehen, wie die Sonne, wenn der Heerrauch sich theilt, — ein individuelles: Es wird ihm auf einmal klar sein, was der Dichter will mit seinem stolzen, jubelnden Triumphrufe:

Der Mensch ist frei geboren, ist frei!
Und wär' er in Ketten geboren!

Er wird es wissen und wird einstimmen dürfen.

* * *

*) Eth. Nicom I, 11.

Ich schließe. Inwieweit es mir gelungen ist, zu überzeugen, das vermag ich nicht zu bestimmen. Denn es handelte sich um etwas schlechthin Individuelles; und da dieses trotz der Zerlegung in allgemeine Merkmale, immer für den Einzelnen ein Einziges ist, so entzieht es sich in letzter Instanz dem abstracten Vorstellen, das lauter Synthesen allgemeiner Merkmale enthält, mithin auch der Sprache, welche aus Zeichen für abstracte Vorstellungen besteht. Das Beste, wie das Schlimmste läßt sich nie sagen. Deshalb werden weder statistische, noch lamentirende Einwendungen hier am Platze sein. Denn einerseits die beobachtenden, messenden und berechnenden Wissenschaften, denen jeder Vernünftige alles Glück wünschen wird, vertreiben zwar wohl bald ganz jene Dinge im Himmel und auf Erden, von denen Hamlet sich viel träumen läßt, aber jeder Mensch trägt noch in sich etwas Anderes, das für sie, wenn nicht sacrosanct, so doch unerreichbar ist. Und andrerseits wer schwach oder ungläubig weitere Auskunft verlangt, dem kann nicht geholfen werden. Denn es handelt sich ja um etwas Individuelles, das Privatsache eines Jeden ist und bleibt; und wer daher Mehr wissen oder Ueberzeugung erlangen will, der gehe hin und beweise.

Valere aude!